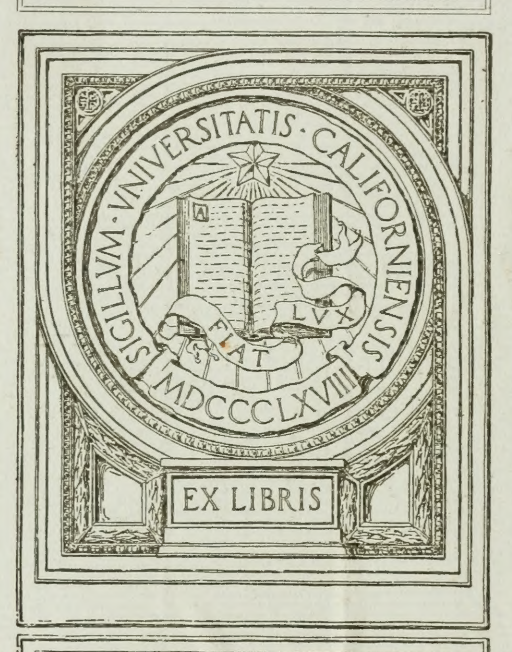

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 364 908 4

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
AT LOS ANGELES



ROLF HOFFMANN


UNIVERSITY of CALIFORNIA

Geschichte

der

neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Achter Band.

Hegels Leben, Werke und Lehre. I. Teil.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1911.

Hegels Leben, Werke und Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Zweiter Teil.

Zweite Auflage.

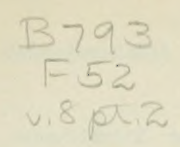


Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1911.

Verlags-Nr. 539.

152334

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen werden vorbehalten.


B793 F52 v.8 pt.2

Inhaltsverzeichnis.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Dreißigstes Kapitel.

Einunddreißigstes Kapitel.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Neununddreißigstes Kapitel.

Vierzigstes Kapitel.

Einundvierzigstes Kapitel.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Fünfundvierzigstes Kapitel.

Sechsundvierzigstes Kapitel.

Siebenundvierzigstes Kapitel.

Achtundvierzigstes Kapitel.

Neunundvierzigstes Kapitel.

Fünfzigstes Kapitel.

Einundfünfzigstes Kapitel.

Zweiundfünfzigstes Kapitel.

Dreiundfünfzigstes Kapitel.



Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Die Naturphilosophie. A. Die Mechanik.

I. Das Werk und die Einteilung.

Die von Hegel enzyklopädisch verfaßte Naturphilosophie füllt in der Gesamtausgabe die erste Abteilung des siebenten Bandes, von ihrem Herausgeber mit Zusätzen aus nachgeschriebenen Heften dergestalt ausgestopft und überhäuft, daß die 140 Seiten der Enzyklopädie zu einem Umfange von 696 Seiten, d. h. auf das Fünffache gediehen oder vielmehr gedunsen sind. Zur Belehrung durch Verdeutlichung und Vereinfachung der Gegenstände haben diese Zusätze nichts beigetragen. Zusätze, die eine Länge von 18 Seiten haben, wie z. B. der zu § 270, sind keine Zusätze mehr; noch ungereimter sind Zusätze ohne vorhergehende Sätze oder Paragraphen, in bezug auf welche überhaupt erst von „Zusätzen" geredet werden kann. Eine solche Absurdität empfängt uns gleich beim Eintritt in die hegelsche Naturphilosophie der Gesamtausgabe; das Werk beginnt mit „Zusätzen", denen Überschriften vorausgehen, aber kein Satz oder Paragraph.[1] Man muß sagen, daß die Ausgabe der Naturphilosophie durch Michelet von der Ausgabe der enzyklopädischen Logik durch Henning, welche mancherlei zu wünschen übrigläßt, sich noch sehr zu ihrem Nachteile unterscheidet.

Die Natur ist „die Idee in ihrem Anderssein", das ist in ihrem Außersichsein oder in dem Außereinander des Raumes und der Zeit; das Ziel und der Endzweck der Natur ist der Mensch als das natürliche, seiner selbst bewußte Individuum, das ist der individuelle oder subjektive Geist. Nun gibt es zwei Wege der Naturbetrachtung: entweder läßt man aus der höchsten Stufe des Lebens die niederen bis herunter zur formlosen Masse, oder man läßt aus der niedrigsten Stufe die höheren bis zur höchsten hervorgehen. Der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren und Höchsten ist die „Emanation", der des Höheren aus dem Niederen, dieser eigentliche Entwicklungs- und Stufengang, ist die „Evolution". Den letzteren, der Natur wie dem Begriffe gemäßen Gang, befolgt die Naturphilosophie. „Die Natur ist

[1] Werke. VII. Abt. I. S. 3, S. 7.

als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert: aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur ein Inneres, teils existierend nur als lebendiges Idividuum; auf dieses allein ist daher die existierende Metamorphose beschränkt." „Der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen, z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usf. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen."[1]

Die drei Hauptstufen der Natur, entsprechend den drei Hauptstufen des Begriffs, sind die allgemeine, die besondere und die einzelne Körperlichkeit, welche letztere, indem sie das Allgemeine und Besondere in sich vereinigt, die lebendige Individualität ausmacht, die Verkörperung der Idee. Anders ausgedrückt: die erste Stufe ist die formlose Masse, die ihre Einheit und Form außer sich hat; die zweite ist die Materie in ihrer besonderen Gestaltung oder immanenten Formbestimmtheit: die physische Individualität; die dritte ist das Leben. Demgemäß teilt sich die Naturphilosophie in diese drei Teile, welche die Hauptstufen des Naturbegriffs sind: die Mechanik, die Physik und die Organik.

II. Die Mechanik.

1. Raum und Zeit. Materie und Bewegung.

Der Raum ist das Außereinander, das sich in die drei Richtungen der Höhe, Länge und Breite unterscheidet und in jeder derselben unterschiedslos, d. h. kontinuierlich ausdehnt; das Element dieses Außereinander ist der Punkt, selbst ohne alles Außereinander und für sich, raumlos im Raum, sowohl nicht räumlich als räumlich, oder räumlich sowohl nichtseiend als seiend. Dieser Widerspruch, der das Wesen des Punktes ausmacht, löst sich auf im Räumlichwerden, in der Entstehung der Linie, der ersten Raumgröße, welche die Länge

[1] Ebendas. § 249. S. 32 u. 33. Zus. S. 33—36.

ohne Breite ist und durch die Ausdehnung in die Breite zur Fläche wird, welche die Breite ohne Tiefe ist und durch ihre Ausdehnung in die Tiefe (Vertiefung oder Erhöhung) zur umschließenden Oberfläche wird, d. h. zum umschlossenen oder vollständig begrenzten Raum. Begrenzung ist Negation. Der begrenzte Raum ist die räumliche Negation des Raumes, da er einen bestimmten Raum einschließt und alle anderen ausschließt, also in dem Außer- und Nebeneinander befangen bleibt. Die wirkliche Negation des Raumes ist der Punkt, aber nicht der Punkt im Raum, aus welchem nichts anderes hervorgehen kann als der begrenzte Raum, also nicht der Raumpunkt, sondern der Zeitpunkt oder die Zeit. „Die Zeit ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden.“ „In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht alles.“ „Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos.“[1]

Die Dimensionen der Zeit sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht, die seiende Zeit ist daher die Gegenwart, diese aber ist der Moment, der im Entstehen vergeht, d. h. der Moment, welcher verschwindet. Die bleibende oder zeitlose Gegenwart ist die Ewigkeit. „Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.“[2]

Der gegenwärtige Zeitpunkt ist das Jetzt. Der bestimmte, von anderen Räumen begrenzte und umgebene Raum ist der Ort, der gegenwärtige Ort ist das Hier. In dem Hier sind Gegenwart und Ort, also Zeit und Raum vereinigt. Jeder Ort ist ein konkreter Raumpunkt und als solcher entweder gegenwärtig oder nicht gegenwärtig; daher vereinigt der Begriff des Ortes Raum und Zeit oder er ist die Einheit von Raum und Zeit. Jeder Ort steht in unmittelbarer Beziehung zu einem anderen Ort und ist darum veränderlich. Ortsveränderung ist Bewegung, das Substrat oder Subjekt der Bewegung, das Raum und Zeit erfüllende Wesen ist die Materie.[3]

---

[1] Ebendas. § 258. S. 53 u. 54. — [2] Ebendas. § 259. S. 57. Zus. S. 59 u. 60. — [3] Ebendas. § 260. Zus. S. 61 u. 62.

2. Materie und Schwere. Stoß und Fall.

Wie das Werden als Gewordensein oder Dasein begriffen sein wollte, so muß auch die Ortsveränderung oder Bewegung, dieses konkrete Werden, die Einheit von Raum und Zeit, als die daseiende Einheit beider begriffen werden, d. h. als Materie, nicht als deren Resultat, sondern Bedingung. „Dies Werden ist aber selbst ebensosehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseiende Einheit beider, die Materie." Die Größe der Materie ist die Masse, die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit. Die Wirkung der Materie ist daher ein Produkt, welches sich aus diesen beiden Faktoren zusammensetzt, der Masse und der Geschwindigkeit. Die letztere ist nichts anderes als das quantitative Verhältnis von Raum und Zeit, welche beide den Charakter der Idealität haben, während die Masse den der Realität hat. Da nun die Geschwindigkeit die Stelle der Masse vertreten und bei der gleichen Wirkung diese in demselben Verhältnis kleiner sein kann, als jene größer ist, so „ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim Hebel z. B. kann Entfernung an die Stelle der Masse und umgekehrt gesetzt werden, und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor als das entsprechende Reelle. In der Größe der Bewegung vertritt ebenso die Geschwindigkeit, welche das quantitative Verhältnis nur von Raum und Zeit ist, die Masse, und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnismäßig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit totgeschlagen."[1]

Da die Materie Raum und Zeit erfüllt, so sind ihre Teile sowohl außereinander, getrennt und vereinzelt, als auch zusammengehalten, vereinigt und ein Kontinuum ausmachend, weshalb die Teile der Materie sich sowohl repulsiv als attraktiv gegeneinander verhalten: die Materie ist sowohl Repulsion als Attraktion. Kant habe aus den Kräften der Repulsion und Attraktion die Materie zu konstruieren versucht und sich dadurch das Verdienst erworben, den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben. Der Ver-

[1] Ebendas. § 261. S. 63 u. 64.

such selbst aber sei verfehlt, da durch jene beiden Kräfte erst zustande kommen soll, was ihnen doch schon zugrunde liegt, denn was repelliert und attrahiert, ist schon Materie. Daß Kant im Begriff der Materie Repulsion und Attraktion, im Begriff der Quantität Diskretion und Kontinuität voneinander trennt, sei die falsche Voraussetzung, welche seiner zweiten Antinomie in der Kritik der reinen Vernunft zugrunde liege, und welche Hegel schon in der Logik aufgedeckt haben will, weshalb er sich hier auf diese uns bekannten Stellen zurückbezieht.[1]

Die Materie ist beides in einem, sie ist Repulsion und Attraktion, denn ihr Dasein besteht in der Trennbarkeit und Ungetrenntheit (Kontinuität) ihrer Teile: in jener vermöge der Repulsion, in dieser vermöge der Attraktion. Aber damit ist das Wesen der Materie nicht erschöpft; die Materie ist nicht bloß außereinander, sondern außer sich, sie ist ein Selbst, eine Subjektivität, welche aber nicht in ihr ist, sondern außer ihr; dies ist der Punkt, in dem alles Außereinander, und damit alle Materialität sich völlig aufhebt: dies ist kein Raumpunkt, auch kein Zeitpunkt, sondern der Mittelpunkt oder das Zentrum, welches die Materie außer sich hat, und nach Vereinigung mit welchem sie strebt. Dieses der Materie inwohnende Streben ist die Schwere, die absolute Schwere im Unterschiede von der relativen, welche die den besonderen Körpern eigentümliche Schwere oder das Gewicht ausmacht. „Die Schwere ist von der bloßen Attraktion wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Außereinanderseins und gibt bloße Kontinuität. Hingegen die Schwere ist die Reduktion der auseinanderseienden ebenso kontinuierlichen Besonderheit zur Einheit der negativen Beziehung auf sich, der Einzelnheit, Einer (jedoch noch ganz abstrakten) Subjektivität." „Die Schwere ist sozusagen das Bekenntnis der Nichtigkeit des Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs."[2]

Die Materie ist sich selbst äußerlich. Dies gilt auch von ihren Zuständen, den räumlichen und zeitlichen, den dauernden und vergänglichen, den ruhenden und bewegten. Die Materie verhält sich gegen ihre Zustände gleichgültig und beharrt darin, bis sie von

[1] Ebendas. Kap. II. Materie und Bewegung. Endliche Mechanik. § 262. S. 67 u. 68. Vgl. Logik. Bd. III. Kap. II. Anmerk. 2. S. 208—220. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XV. S. 461—463.

[2] Hegel. Werke. VII. Abt. I. § 262. S. 68 u. 69.

außen genötigt wird, dieselben zu ändern. Eben darin besteht die **Trägheit** der Materie, daß sie im Zustande sei es der Ruhe oder Bewegung beharrt, bis sie durch eine äußere Ursache genötigt wird, aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung überzugehen und ebenso umgekehrt.

Kraft ihrer (absoluten) Schwere strebt die Materie beständig nach ihrem außer ihr befindlichen Zentrum; durch die zwischen diesem Zentrum und ihr befindlichen Materien oder Körper wird sie in diesem ihrem Streben beständig gehemmt, weshalb die Materie diesen ihren Hemmungszuständen beständig **Widerstand** leistet oder **widerstrebt**. Ist der Körper im Zustande der Ruhe, so ist der Widerstand, den er auf den Widerstand der ihn umgebenden Körper nach der Intensität seines Gewichtes ausübt, der **Druck**; ist der Körper im Zustande der Bewegung, so ist dieser Widerstand nach dem Maße seiner Kraft, d. h. des Produktes seiner Masse und Geschwindigkeit, der **Stoß**. Wird die Materie in ihrem Streben nach dem Zentrum nicht gehemmt, d. h. durch äußeren Widerstand zur Ruhe oder zum Stillstande genötigt, so ist ihre Bewegung der **Fall**. Es versteht sich von selbst, daß aller Widerstand der Materien wechselseitig ist und sich mitteilt, also in Druck und Gegendruck, Stoß und Gegenstoß usf. besteht. Die Lehre von der mitgeteilten Bewegung und Ruhe, da sie zwischen den endlichen Körpern stattfindet, nennt Hegel „die endliche Mechanik", den Druck und Stoß die „unfreie", den Fall, da er aus dem inneren Streben der Materie selbst hervorgeht, die „relativ freie Bewegung". „Dies Streben im Verhältnisse des **Getrenntseins** des Körpers durch einen relativ leeren Raum von dem Mittelpunkte seiner Schwere ist der Fall, die «wesentliche Bewegung», in welche jene akzidentelle dem Begriffe nach **übergeht**, wie der Existenz nach in «Ruhe»."[1]

Die der Materie wesentliche Bewegung kraft ihrer absoluten Schwere ist der Fall. Mit dieser Bewegung verglichen, sind die anderen Bewegungen, welche die endliche Mechanik kennt, unwesentlich, zufällig oder akzidentell, wie der Stoß, der Wurf, die Pendelbewegung usf. Daß es ein perpetuum mobile nur deshalb nicht geben könne, weil dem bewegten Körper die äußeren Widerstände sich nicht wegräumen ließen, ist eine falsche Behauptung. Es gibt

[1] Ebendas. A. Die träge Materie. §§ 263 u. 264. B. Der Stoß. §§ 265 u. 266. S. 67—78.

ein absolutes Hindernis: die Schwere. Der Körper drückt und stößt nur, weil er fallen will und nicht kann. Die geworfene Kugel würde, wie Newton gelehrt hat, durch alle Himmel und in alle Ewigkeit fliegen, wenn ihr die gehörige Schwung- oder Zentrifugalkraft mitgeteilt werden könnte. Wenn! Eine verkehrte, weil unmögliche Bedingung. Es gibt keine Kraft, welche die absolute Schwere vernichten kann, denn diese ist mit dem Wesen der Materie identisch. Und ebensowenig ist es die Reibung, welche verhindert, daß ein Pendel in alle Ewigkeit schwingt, sondern es ist die Schwere.[1]

Das von Galilei entdeckte Gesetz des Falles, nach welchem die durchlaufenen Räume sich verhalten wie die Quadrate der verflossenen Zeiten, wird auf mathematische Weise so bewiesen, daß man die Fallgeschwindigkeit in zwei Kräfte zerlegt und deren Wirkungen summiert: nämlich die Kraft der Trägheit und die der Schwere. Die Schwere beschleunigt die Geschwindigkeit des fallenden Körpers, die Trägheit erhält die Geschwindigkeit und macht, daß sich dieselbe gleichbleibt, die Wirkung beider ist daher die gleichförmig beschleunigte Geschwindigkeit, vermöge deren ein Körper, der in der ersten Sekunde 15 Fuß fällt, eine Endgeschwindigkeit von 30 erlangt, also in der zweiten 30 Fuß fällt, in der dritten 2×30, in der vierten 3×30, in der fünften 4×30 usf. Dazu kommt die beständig wirkende, weil dem Körper immanente Schwerkraft mit ihrem in jedem Zeitteile erneuten Impuls oder Stoß, kraft dessen der Körper in jeder einzelnen Sekunde 15 Fuß fällt: er fällt also in der ersten Sekunde 15 Fuß, in der zweiten $30 + 15$ (45), in der dritten $2 \times 30 + 15$ (75), in der vierten $3 \times 30 + 15$ (105), in der fünften $4 \times 30 + 15$ (135) usf. Wird nun zu der Fallgeschwindigkeit jedes Zeitteils der schon durchlaufene Fallraum hinzugezählt, so durchläuft der Körper in der ersten Sekunde 15 Fuß, in der zweiten 45, also in zwei Sekunden $45 + 15 = 60 = 4 \times 15 = 2^2 \times 15$, in der dritten 75, also in drei Sekunden $75 + 60 = 135 = 9 \times 15 = 3^2 \times 15$, in der vierten 105, also in vier Sekunden $105 + 135 = 240 = 16 \times 15 = 4^2 \times 15$, in der fünften 135, also in fünf Sekunden $135 + 240 = 375 = 25 \times 15 = 5^2 \times 15$ usf. Kurz gesagt: die Fallräume verhalten sich wie die Quadrate der Fallzeiten.

Der sogenannte mathematische Beweis des galileischen Fall-

[1] Ebendas. § 266. S. 77—85.

gesetzes ist, wie Hegel mit Recht bemerkt, konfus, da er Trägheit und Schwere ineinanderwirrt und man nicht deutlich sieht, was jene tut und was diese. Daß dem Körper in jedem Zeitteile (Sekunde) dieselbe Fallgeschwindigkeit (15) zukommt, erscheint doch als eine Wirkung eher der Trägheit als der Schwere. „Es ließe sich sagen, daß diese sogenannte beschleunigende Kraft ihren Namen sehr uneigentlich führe, da die von ihr herrühren sollende Wirkung in jedem Zeitmomente gleich (konstant) ist. Die Beschleunigung besteht allein in dem Hinzusetzen dieser empirischen Einheit in jedem Zeitmoment. Der sogenannten Kraft der Trägheit kommt wenigstens auf dieselbe Weise die Beschleunigung zu; denn es wird ihr zugeschrieben, daß ihre Wirkung die Dauer der am Ende jedes Zeitmoments erlangten Geschwindigkeit sei usf.“[1]

Das Gesetz ist nichts anderes als die Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung. „Die schlecht-gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die beschleunigte ist die, in der die Geschwindigkeit in jedem folgenden Zeitteile größer wird: die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit die, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind, also $\frac{V}{T}$, d. i. S/T^2. Dies ist der einfache wahrhafte Beweis.“[2]

Die Geschwindigkeit ist das quantitative Verhältnis von Raum und Zeit. Die Fallgeschwindigkeit oder die gleichförmig beschleunigte Geschwindigkeit ist dasjenige Verhältnis von Raum und Zeit, in welchem beide nicht äußerlich und zufällig sich aufeinander beziehen, sondern so, wie es ihr Begriff oder ihre Beschaffenheit mit sich bringt: es ist ein qualitatives Verhältnis, daher in seiner quantitativen Form Potenzverhältnis. „Die der Einheit als der Form der Zeit entgegengesetzte Form des Außereinander des Raumes, und ohne daß irgendeine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das Quadrat: die Größe außer sich kommend, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach keiner anderen als ihrer eigenen Bestimmtheit.“ „Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falles aus dem Begriff der Sache. Das Potenzenverhältnis ist wesentlich ein qualitatives Verhältnis und ist allein das Verhältnis, das dem Begriffe angehört.“[3]

[1] Ebendas. C. Der Fall. § 267. S. 85 flgd. Anmerk. — [2] Ebendas. S. 86.
[3] Ebendas. S. 88 u. 89. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XV. S. 470 u. 471, S. 473.

3. Die absolute Mechanik. Das Sonnensystem.

Der Punkt ist das ausschließende Fürsichsein oder Eins, dessen Begriff, wie die Logik gelehrt hat, verlangt, daß solcher einander ausschließender Eins eine unbegrenzte Vielheit sein muß.[1] Wie im Raum zahllose Punkte, so sind im Weltall zahllose Mittelpunkte oder Zentra, Himmelskörper oder Sterne, deren leuchtender Eindruck die sinnliche Einbildung erfreut und erhebt, während ihre Vielheit der denkenden Vernunft nichts anderes bietet als ein Beispiel der schlechten Unendlichkeit, wie auch die Unermeßlichkeit des Weltalls, die Endlosigkeit des Raumes, der Zeit, der Zahl usf.[2]

Was die denkende Vernunft interessiert und ihr als adäquates Objekt einleuchtet, ist die Vernunft im Weltall, der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge. Eine solche Ordnung ist unser Sonnensystem, dessen vorzüglichste Glieder die Planeten sind. Die Erde ist der vollkommenste Planet. Die Gesetze der Planetenbahnen entdeckt zu haben, ist der unsterbliche Ruhm Keplers, den Newton in den Augen der Welt verdunkelt habe. Dieser habe aus den Gesetzen, welche Kepler auf induktivem Wege gefunden, das Prinzip der Gravitation, d. h. der allgemeinen Attraktion oder Schwere, hergeleitet und daraus die keplerschen Gesetze deduziert. Diese Gesetze haben sowohl die Gestalt der Planetenbahnen als deren Geschwindigkeit festgestellt, und zwar die Geschwindigkeit in ihrer zweifachen Bedeutung: als das Verhältnis von Raum und Zeit innerhalb jeder Planetenbahn und als das Verhältnis der Umlaufszeiten zu den Entfernungen vom Zentralkörper. Die drei großen keplerschen Gesetze sind: 1. Die Bahn, welche der Planet beschreibt, ist nicht die schlecht gleichförmige des Kreises, sondern die gleichförmig beschleunigte und gleichförmig retardierte der Ellipse. 2. Innerhalb dieser Bahn beschreibt der Radius vektor in gleichen Zeiten gleiche Sektoren, d. h. (nicht gleiche Bogen, sondern) gleiche Abschnitte der elliptischen Fläche. 3. Die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich wie die Würfel der mittleren Entfernungen der Planeten von der Sonne.

Wie man das galileische Fallgesetz so zu erklären gesucht hatte, daß man die beiden Momente der Materie, die Trägheit und die Schwere, in besondere Kräfte verwandelte und deren Wirkungen

[1] Ebendas. Buch II. Kap. XIV. S. 456—460.
[2] Hegel. Werke. Bd. VII. Abt. I. § 268. Zus. S. 90—93.

summierte, so sollen auch die keplerschen Gesetze der Planetenbewegung, diese Gesetze der großen Mechanik des Himmels, dadurch erklärt werden, daß man die beiden Momente der absolut freien Bewegung, die gleichförmig beschleunigte und gleichförmig retardierte Geschwindigkeit, in zwei besondere Kräfte verwandelt, die Zentripetal- und die Zentrifugalkraft; jene erreicht ihre größte Geschwindigkeit in der Sonnennähe (Perihelium), diese in der Sonnenferne (Aphelium), sie hemmen sich gegenseitig, damit der Planet weder in die Sonne stürzt, noch davonläuft. Vorausgesetzt wird, daß in der mittleren Entfernung von den Apsiden (Perihelium und Aphelium) ein Zustand des Gleichgewichts beider Kräfte eintreten muß, der aber vorübergeht, und daß im Momente des größten Übergewichts der einen oder der anderen Kraft ein plötzliches Umschlagen in das Gegenteil stattfindet. Dies wird vorausgesetzt, aber nicht erklärt und bleibt unerklärlich. „Die Bewegung der Himmelskörper ist nicht ein solches Hin- und Hergezogensein, sondern die freie Bewegung; sie gehen, wie die Alten sagten, als selige Götter einher. Die himmlische Körperlichkeit ist nicht eine solche, welche das Prinzip der Ruhe oder Bewegung außer ihr hätte.“ Eine selbständige Zentrifugalkraft ist, wie eine selbständige Zentripetalkraft, ein „metaphysisches Unding“.[1]

In dem System der Himmelskörper realisiert sich, frei für sich, der Begriff der Schwere oder der Zentralität. Diesem Begriffe gemäß bilden die Himmelskörper ein System, welches die im Begriffe der Zentralität enthaltenen Gegensätze sowohl darstellt und auseinandersetzt als auch vermittelt. Der Gegensatz besteht zwischen dem Himmelskörper der allgemeinen Zentralität, welcher sein Zentrum in sich hat, und den Himmelskörpern, welche ihr Zentrum nur außer sich haben: jener ist die Sonne, diese sind die Monde und Kometen. Vermittelt ist der Gegensatz in denjenigen Gestirnen, welche ihr Zentrum sowohl in sich als außer sich haben, daher um ihre eigene Achse rotieren und zugleich sich um die Sonne bewegen: dies sind die Planeten. „Die planetarischen Körper sind, als die unmittelbar konkreten, in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichste zu nehmen, insofern der Verstand das Abstrakte dem Konkreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden als die Körper des Sonnensystems.

[1] Ebendas. § 269. S. 97. Vgl. § 270. S. 102—104.

Die zentrumlose Körperlichkeit, als der Äußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst zum Gegensatze des lunarischen und kometarischen Körpers."[1]

Was Kepler auf eine einfache und erhabene Weise in der Form von Gesetzen der himmlischen Bewegung ausgesprochen, habe Newton in die Reflexionsform von Kraft und Schwere umgewandelt, und zwar derselben, wie im Falle das Gesetz ihrer Größe sich ergibt. Die Momente der Bewegung sind Raum und Zeit; diese aber sind nicht bloß Größen, sondern Größen verschiedener, einander entgegengesetzter Art, weshalb ihr Verhältnis nicht bloß ein quantitatives, sondern ein qualitatives ist und als solches in den Gesetzen der himmlischen Bewegung sich auf das vollkommenste manifestiert. „Das Prinzip dabei ist, daß der Vernunftbeweis über die quantitativen Bestimmungen der freien Bewegung allein auf den Begriffsbestimmungen des Raumes und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äußerliches) Verhältnis die Bewegung ist, beruhen kann. Wann wird die Wissenschaft einmal dazu kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewußtsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zugrunde zu legen!"[2]

Aus dem Begriff der allgemeinen und besonderen Zentralität der himmlischen Körper folgt, daß sie eine in sich zurückkehrende Bahn beschreiben, innerhalb welcher die Geschwindigkeit sowohl eine gleichförmig beschleunigte als gleichförmig retardierte ist; es folgt aus dem Begriff der besonderen Zentralität der Himmelskörper, welche ihr Zentrum zugleich in und außer sich haben, daß ihre in sich zurückkehrende Bahn zwei Mittelpunkte (Brennpunkte) hat und daher die Gestalt (nicht des Kreises, sondern) allein der Ellipse beschreiben muß. Der Kreis ist vollkommen bestimmt durch den Radius, alle Radien sind gleich groß, wogegen der Radius vektor (die Linie, welche das Zentrum der Sonne mit dem des Planeten verbindet) lauter verschiedene Größenzustände hat, von denen die Größe des durchlaufenen Bogens abhängt. Daher setzt sich der Raum, welchen der Radius vektor bildet, aus zwei Linien als seinen Faktoren zusammen, d. h. es ist ein zweidimensionaler Raum oder ein Flächenraum, weshalb der Radius vektor in gleichen Zeiten (nicht gleiche Bogen, sondern) gleiche Sektoren beschreibt. „In der durch den Begriff bestimmten Bewegung müssen die Entfernung vom Zentrum

[1] Ebendas. § 270. S. 98. — [2] Ebendas. S. 101 flgd.

und der Bogen, der in einer Zeit durchlaufen wird, in einer Bestimmtheit befaßt sein, ein Ganzes ausmachen (Momente des Begriffs sind nicht in Zufälligkeit gegeneinander); so ergibt sich eine Raumbestimmung von zwei Dimensionen: der Sektor. Der Bogen ist auf diese Weise wesentlich Funktion des Radius vektor und führt, als in gleichen Zeiten ungleich, die Ungleichheit der Radien mit sich."

Die Zeit ist die Einheit, in welcher alles Außereinander aufgehoben ist, die dimensionslose Einheit, die sich nur auf sich bezieht und sich selbst gleich ist, die sich selbst gleiche und sich produzierende Größe: so kommt sie in ihrer Produktion nur zur formellen Identität mit sich, dem Quadrat, der Raum dagegen als das positive Außereinander zur Dimension des Begriffs, dem Kubus. In der absolut freien oder himmlischen Bewegung verhalten sich die Quadrate der planetarischen Umlaufszeiten wie die Würfel der Entfernungen. „Dies ist das dritte keplersche Gesetz, ein Gesetz, das darum so groß ist, weil es so einfach und unmittelbar die Vernunft der Sache darstellt."[1] Nach diesem Gesetze hatte Kepler 27 Jahre lang geforscht und war schon nahe daran es zu finden, als ihn ein Rechnungsfehler ablenkte.

Den Vernunftbeweis der keplerschen Gesetze hat Hegel nicht ausführlich und darum nicht einleuchtend genug entwickelt; er sagt selbst, daß er nur einige Grundzüge angeben könne, wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung mit dem Begriffe zusammenhängen. „Ich will mich nicht darauf berufen, daß mich übrigens das Interesse an diesen Gegenständen 25 Jahre lang beschäftigt hat."[2] „Das Angeführte jedoch sind sowohl Sätze als bare Fakta; und die geforderte Reflexion ist nur diese, daß die Unterscheidungen und Bestimmungen, welche die mathematische Analysis herbeiführt, und der Gang, den sie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterscheiden ist, was eine physikalische Realität haben soll. Die Voraussetzungen, der Gang und die Resultate, welche die Analysis nötig hat und gibt, bleiben ganz außerhalb der Erinnerungen, welche den physikalischen Wert und die physikalische Bedeutung jener Bestimmungen und jenes Ganges betreffen. Hierauf ist es, daß die Aufmerksamkeit sollte geleitet werden; es ist um ein Bewußtsein zu tun über die Überschwemmung der physischen Me-

[1] Ebendas. § 270. S. 102—106.

[2] Ebendas. S. 101 u. S. 106. (Anmerk. vom Jahre 1827.) (Hegel schreibt „Keppler".)

chanik mit einer unsäglichen Metaphysik, die — gegen Erfahrung und Begriff — jene mathematischen Bestimmungen allein zu ihrer Quelle hat.“[1]

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Die Naturphilosophie. B. Die Physik.

I. Die Physik der allgemeinen Individualität.

1. Das Licht. Reflexion und Polarität.

In der Mechanik herrschen die Kategorien der Quantität und des Maßes in der Form des Raumes und der Zeit, der Masse und Geschwindigkeit, die Gesetze der unfreien, relativ freien und absolut freien Bewegung; in der Physik herrschen die Kategorien der Qualität und des Wesens (Reflexion), hier handelt es sich um die Eigenschaften der Materie, die allgemeinen, besonderen und die Vereinigung beider, wodurch sich die Materie individualisiert: es handelt sich, wie Hegel sagt, um die „Physik der allgemeinen, besonderen und totalen Individualität“.

Das Thema der Mechanik ist die schwere Materie, die ihren Mittelpunkt, gleichsam ihr Selbst, außer sich hat und sucht: darin liegt ihr immanenter Widerspruch. Wenn sie ihr Ziel erreicht, so hört sie auf, schwer zu sein, zu lasten und zu drücken, sie wird absolut leicht; sie ist nicht mehr in sich verschlossen und dunkel, sondern schließt sich auf und breitet sich aus, nicht mehr sich suchend, sondern sich offenbarend und manifestierend. Dieses Manifestieren ist das Licht, absolut leicht und expansiv, in seiner Individualisierung der Stern, in seiner Zentralisierung die Sonne. „Dies existierende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, als Individualität der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität die Sonne.“

Das Licht ist im Reiche der Materie, was im Reiche des Geistes das Wissen oder das Ich, weshalb auch die Sprache, um die bewußte Geistestätigkeit, das Erkennen, zu bezeichnen, unwillkürlich und treffend Worte braucht, welche die Vorstellungen des Lichts und seiner Wirkungen ausdrücken. Es ist der Naturphilosophie mit dieser Vergleichung zwischen dem Licht und dem Geiste nicht um

[1] Ebendas. S. 100 u. 101. (Anmerk. vom Jahre 1827.)

ein Bild zu tun, sondern völliger Ernst. Das Licht ist schon der Geist in der Natur und bedeutet schon den Hervorgang des Geistes aus der Natur, wenn alle Bedingungen und Stufen der Gestaltung der Materie und des Lebens erfüllt sein werden, damit das lebendige Individuum sich seiner bewußt werden kann.[1]

Es ist die Sache der empirischen Naturwissenschaft, die gesetzmäßigen Tatsachen der materiellen Welt zu erklären und festzustellen, weshalb sie die notwendige Voraussetzung der Naturphilosophie bildet und bilden soll; es ist die Sache der letzteren, die Bedeutung dieser Tatsachen in der Entwicklung des Weltalls zu erkennen und auszusprechen, weshalb das fortwährende Zanken mit der empirischen Physik, wie es namentlich die Zusätze der hegelschen Naturphilosophie bis zum Überdruß erfüllt, dieser keineswegs zum Vorteil, vielmehr zum Schaden gereicht hat und gereicht.

Mit dem Licht ist der Widerspruch, welcher der schweren Materie inwohnt, zwar gelöst und die Schwere überwunden, damit aber nicht vernichtet und aus der Welt geschafft, sondern die Stufen der Natur, wie sie aus dem Begriffe derselben folgen, sind nebeneinander fortbeständig, so daß sich ein Gegensatz ergibt zwischen dem Licht und der dunkeln, schweren Materie, die seiner stetigen Expansion und Fortpflanzung in den Weg tritt, dieselbe unterbricht und hemmt, durch das Licht erst manifestiert oder sichtbar gemacht wird und vermöge einer glatten Oberfläche dasselbe zurückwirft oder reflektiert. Wir sind sogleich an diejenige Denkbestimmung erinnert, welche das Thema des ganzen zweiten Teils der Logik ausgemacht hat, nämlich die Beziehung zweier Begriffe, welche dergestalt zusammenhängen, daß der eine nötigt, den anderen und nur diesen zu denken, daß jeder den anderen reflektiert, nicht etwa der andere ist, auch nicht in denselben übergeht, sondern der eine Begriff scheint an dem andern, wie sich Identität und Verschiedenheit, Positives und Negatives, Grund und Folge usf. zueinander verhalten.[2] So scheint vermöge der Reflexion ein Ding an einem andern. Die Reflexion in diesem Sinn ist das Reich des Scheines. Das Licht, welches die Dinge sichtbar macht und manifestiert, ist das Reich der Reflexion. Alle Sichtbarkeit, abgesehen von den dazu nötigen organischen und psychischen Bedingungen, gründet sich auf die Reflexion des Lichts,

[1] Ebendas. §§ 272—275. S. 127—137. — [2] Ebendas. § 278. S. 144—146. Vgl. oben Buch II. Kap. XVII. S. 488 bis 503.

auf die Spiegelung und Widerspiegelung der Objekte, auf die Gleichheit der räumlichen Beziehungen, die geradlinige Fortpflanzung des Lichts, die Gleichheit der Winkel des Einfalls und der Zurückwerfung (Reflexion), die Einheit der Reflexionsebenen. Wenn die Reflexionsebenen verschieden oder gegeneinander geneigt sind, so mindert sich die Helligkeit; sie verschwindet, wenn sie einander entgegengesetzt oder senkrecht gegeneinander geneigt sind: darin besteht die Polarisation oder Polarität des Lichts.[1]

2. Die Lichtkörper.

Der Begriff der Zentralisation der Materie entfaltet sich in dem Gegensatze des absoluten Zentralkörpers und des zentrumslosen, der Begriff des letzteren entfaltet sich in dem Gegensatze der Monde oder Trabanten und der Kometen; jene sind in ihrem Umlauf an den Zentralkörper gebunden, diese umkreisen ihn in weit ausschweifenden (exzentrischen) Bahnen; jene sind starre Körper, diese lockere, leichte, kernlose Dunstmassen, während der Planet wie die Erde sein Zentrum sowohl außer als auch in sich hat und in seinem jährlichen Lauf um die Sonne zugleich täglich um die eigene Achse rotiert. Darum nennt Hegel die Monde und Kometen „die Körper des Gegensatzes", die Planeten dagegen, insbesondere die Erde, weil sie die Gegensätze in sich vereinigt und vermittelt, „den Körper der Individualität".[2]

Die Sonne ist als der Zentralkörper zugleich der Lichtkörper, der selbstleuchtende. Wie sich die Planeten, Monde und Kometen zur Sonne als dem Zentralkörper verhalten, so verhalten sich dieselben zu ihr auch als dem Lichtkörper: sie werden von der Sonne erleuchtet, direkt oder indirekt. Der dunkle Körper im Zustande der Starrheit ist der Mond, im Zustande der Auflösung der Komet.

3. Die physikalischen Elemente.

Diese vier Arten (Stufen) der Himmelskörper, Sonne (Licht), Mond, Komet und Erde, entsprechen den vier physischen Elementen: Luft, Feuer, Wasser und Erde, das Wort Element nicht chemisch verstanden im Sinne der Einfachheit, sondern im Sinne der „realen, noch nicht zur chemischen Abstraktion verflüchtigten Materie", wie in der Geschichte der Philosophie die vier Elemente als die Wurzeln und Prinzipien der physischen Dinge zu fassen und auszusprechen, Empedokles zuerst den großen Gedanken gehabt hat.[3]

[1] Hegel. VII. Abt. I. §§ 275—278. S. 137—146. — [2] Ebendas. §§ 279 u. 280. S. 148—157. — [3] Ebendas. § 281. S. 157—161.

Die Luft, dem Lichte entsprechend, ist das durchsichtige, alles durchdringende, alles Individuelle in sich verflüchtigende und verzehrende, elastisch-flüssige Element. Feuer und Wasser sind „die Elemente des Gegensatzes", die Erde „das individuelle Element". Das Feuer verzehrt nicht bloß den Stoff, sondern mit ihm sich selbst, es ist der Prozeß der Selbstverzehrung, „ein Verzehren eines andern, das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht"; es ist in der Gestalt des Elements die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende oder absolute Negativität, als welche Hegel die Dialektik, die Methode des spekulativen Denkens, so oft bezeichnet hat; er hätte an dieser Stelle auf Heraklit hinweisen sollen, der in der Geschichte der Philosophie zuerst die Weltvernunft als Weltprozeß und diesen als das beständig sich verzehrende und wieder anfachende Feuer gefaßt hat. Das Wasser ist das neutrale, form- und bestimmungslose, aber auch verwandlungsfähige, sowohl im Zustande der Starrheit (Eis), als in dem der tropfbaren und elastischen Flüssigkeit (Dampf) erscheinende Element; die Erde aber in ihrer vulkanischen und atmosphärischen Beschaffenheit, auf ihrer Oberfläche zum größten Teil von Wasser bedeckt, vereinigt in ihrer Individualität die charakteristischen Unterschiede der Elemente, weshalb das Leben der Erde im „elementarischen und meteorologischen Prozeß" besteht. Der elementarische Prozeß ist die Verwandlung der Elemente ineinander, der Luft in Wolken, Wasser und Feuer, in Regen und Gewitter: die Erdbeben sind unterirdische Gewitter, das Gewitter ist ein Vulkan in der Wolke. Aus der Beziehung, d. i. Stellung der Erde zur Sonne, als dem Zentralkörper des Lichts und der Wärme, folgen die Unterschiede der Klimate, der Tages- und Jahreszeiten. Daß die Erde alle diese Unterschiede in sich entwickelt und aus sich erzeugt, macht sie zu dem individuellen Weltkörper, der sie ist: zu dieser besonderen Individualität. „In ihrem Prozesse setzt sie sich als die negative Einheit der außereinanderseienden abstrakten Elemente, hiermit als reale Individualität."[1]

II. Die Physik der besonderen Individualität.

1. Das spezifische Gewicht.

Der individuelle Einheitspunkt ist nicht bloß, wie bei der allgemeinen Schwere, außerhalb der Materie, sondern auch in ihr,

[1] Ebendas. §§ 283—285. S. 169 u. 170. Vgl. § 306. S. 235. — C. § 286.

weshalb Hegel diesen Teil seiner Naturphilosophie, der von der besonderen Individualität handelt, „die individualisierende Mechanik“ genannt hat. Die Körper sind nicht bloß im allgemeinen schwer, sondern auch im besonderen, jeder hat seine spezifische Schwere oder sein Gewicht, vermöge dessen z. B. dasselbe Volumen Gold neunzehnmal schwerer ist als Wasser. Gewöhnlich erklärt man das Gewicht durch die Dichtigkeit, vermöge deren der Körper A mehr Teile desselben Rauminhaltes erfüllt als B, also gewisse Teile dieses Raumes leer bleiben; A habe weniger leere Zwischenräume, d. h. Poren, als B, daher sei es dichter und spezifisch schwerer.[1] Die Annahme der Poren gehört in die atomistische Körperlehre, d. h. in diejenige mechanische Physik, welche schon Kant als eine der Erfahrung widerstreitende metaphysische Fiktion bekämpft und ihr die dynamische Theorie entgegengesetzt hat, welcher zufolge die Dichtigkeiten nicht durch die größere Menge der Teile, sondern durch die größere Stärke der raumfüllenden Kraft, also nicht als extensive, sondern als intensive Größen sich unterscheiden.[2]

2. Die Kohäsion und Kohärenz.

Die Körper bestehen nicht bloß aus materiellen, außereinander befindlichen Teilen, sondern halten dieselben auch zusammen, jeder in seiner Art: dieser Zusammenhang ist die Kohäsion, die zwischen verschiedenen Körpern als Anhänglichkeit des einen am andern oder als Adhäsion erscheint und als der Zusammenhang der Teile eines Körpers mit sich selbst Kohärenz heißt. Adhäsion ist die nach außen, Kohärenz die nach innen gerichtete Kohäsion. Beispiele der Adhäsion sind Scheiben von Glas und Metall, die mit ihren glatten Oberflächen fest aneinanderhängen, das Wasser, welches festen Körpern adhäriert, d. h. sie naß macht, das Steigen der Flüssigkeiten in den Haarröhrchen (Kapillarität) usf.

Vermöge ihrer Kohärenz leisten die Körper den äußeren Angriffen des Drucks und Stoßes Widerstand. Wenn sie in ihrem Widerstand sich zugleich nachgiebig verhalten, so wird durch jenen äußern Angriff ihr Volumen vermindert, was einer Negation gleichkommt, welche sie erleiden. Wenn sie nach aufgehobenem Zwang aus eigener Kraft ihr Volumen sogleich wiederherstellen, wie z. B. die

[1] Ebendas. §§ 287—289. S. 178—186.

[2] Ebendas. §§ 290—293. S. 187—191. Vgl. Meine Gesch. d. n. Philos. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch II. Kap. VI. S. 424—428.

Luft, so besteht darin ihre Elastizität, welche die erlittene Negation wieder negiert und von Hegel deshalb als doppelte Negation oder absolute Negativität bezeichnet wird. Vermöge der Elastizität, indem sich das Volumen des Körpers sowohl vermindert, als wiederherstellt, befinden sich die inneren Teile des Körpers in einem solchen Ortswechsel, daß sie in denselben Orten sowohl sind, als nicht sind. Gerade darin, daß ein Körper in denselben Orten sowohl ist, als nicht ist, besteht der Charakter der Bewegung, welche Zeno zu verneinen gesucht hat: daher kein augenscheinlicherer Beweis gegen Zeno als die Elastizität der Körper. „So ist in der Elastizität der materielle Teil (Atom, Molekül) zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, bestehend gesetzt und ebenso zugleich nicht bestehend, als Quantum in einem als extensive Größe und als nur intensive Größe.“[1]

3. Der Klang.

Beide Bestimmungen des Außereinanderseins der materiellen Teile und ihres Ineinsgesetztseins sind einander entgegengesetzt und wechseln: in diesem Wechsel besteht das Erzittern des Körpers in ihm selbst oder sein inneres Oszillieren, das durch die Luft in wellenförmiger Bewegung fortgepflanzt und als Schall, Geräusch, Klang, Ton usf. wahrgenommen wird, nach der Beschaffenheit und Kohäsionsart des schwingenden Körpers. Der Schlag des Hammers erschallt, das Wasser rauscht, das Glas und die Glocke erklingt, die Saite tönt usf. Dies ist der Übergang vom Begriff der Elastizität zum Begriff des Klanges. „Das Negieren des (außereinander) Bestehens der materiellen Teile wird ebenso negiert als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseins und ihrer Kohäsion. Diese eine Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, ist der Klang.“[2]

Die Schwingungszahlen, nämlich die Anzahl der Schwingungen, gemessen durch die Zeitdauer, geben den Unterschied des Tiefen und Hohen, der Tonverhältnisse, der Tonleiter (Oktave), der Harmonie und Disharmonie usf. „In dem Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterschied gegeneinander, ihre Harmonie und Disharmonie, auf Zahlenverhältnissen und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen.“[3]

Je größer die Anzahl der Schwingungen in der gleichen Zeit-

[1] Hegel. Bd. VII. Abt. I. §§ 294–298. S. 195—205.
[2] Ebendas. § 299. — [3] Ebendas. § 301. S. 211 flgd.

dauer, um so höher der Ton. Die Schwingungen bilden eine Zeitfolge, weshalb Hegel den Klang als „das Übergehen der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit" bezeichnet. In diesem Freiwerden von der materiellen Räumlichkeit liegt die Erscheinung schon des Subjektiven und Seelenhaften, worin das Wesen und die Bedeutung des Klanges besteht, wie auch der unmittelbare Eindruck und die unmittelbarste Wirkung der Töne. „Das Qualitative des Klanges überhaupt, wie des sich selbst artikulierenden Klanges, des Tones, hängt von der Dichtigkeit, Kohäsion und weiter spezifizierten Kohäsionsweise des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjektivität, welche das Erzittern ist, als Negation jener spezifischen Qualitäten, sie zum Inhalte und zur Bestimmtheit hat: hiermit ist dies Erzittern und der Klang selbst darnach spezifiziert, und haben die Instrumente ihren eigentümlichen Klang und Timbre." „Beim Ton der Körper fühlen wir, wir betreten eine höhere Sphäre; der Ton berührt unsere innerste Empfindung. Er spricht die innere Seele an, weil er selbst das Innerliche, Subjektive ist."[1]

4. Die Wärme.

Es ist nicht genug, daß der Körper in sich erzittert und in Schwingungen gerät, die sich fortpflanzen; er muß, um zu seiner Selbstgestaltung zu gelangen, seinen materiellen Bestand auflösen und in den form- und gestaltlosen Zustand übergehen. Dieser „Triumph der abstrakten Homogeneität der Materie über die spezifischen Bestimmtheiten" ist die Wärme, die durch Reiben, Schlagen, Stoßen, Hämmern, Bohren usf., durch chemische Verbindungen, insbesondere durch die der Verbrennung verursacht wird, in der ausdehnenden Wirksamkeit besteht, sich andern Körpern mitteilt, in sie übergeht, durch dieselben sich fortleitet, meßbare Größenzustände oder Quantitäten (Wärmemengen) bildet und zu den besonderen Eigenschaften der Körper gehört; jeder hat seine spezifische Wärme, vermöge deren er ein bestimmtes Quantum Wärme besitzt und deshalb auch zur Aufnahme nur einer gewissen Wärmemenge die Fähigkeit hat. Darin besteht seine Wärmekapazität. Die Wärme bewirkt die Veränderung der Kohäsionszustände, den Übergang aus dem festen in den flüssigen und gasförmigen Zustand, wobei, wie die Physiker sagen, Wärme gebunden

[1] Ebendas. § 300. Zus. S. 205—207.

oder latent gemacht wird. Die Leitungsfähigkeit ist bedingt durch den Charakter der Kohäsion. Je inkohärenter der Körper ist, wie z. B. Wolle, um so mehr hält er die Wärme fest, um so schlechter leitet er dieselbe fort, wogegen die Kohärenz, der Charakter einer gediegenen Kontinuität, wie z. B. die der Metalle, die Wärme nicht festhält, vielmehr sehr gut fortpflanzt oder leitet. Daher der Unterschied der guten und schlechten Wärmeleiter.

Hegel bekämpft die Auffassung der Wärme als eines Stoffs von besonderer materieller Selbständigkeit, die Vorstellung der Wärmematerie, die von einem Körper in den andern wandert, auch festgehalten, gebunden, unwahrnehmbar oder latent gemacht wird; er bekämpft deshalb auch die Vorstellung von der gebundenen oder latenten Wärme, weil sie die der Wärmematerie oder des Wärmestoffs voraussetzt und von ihr abhängt. „Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandeskategorien die Gedankenverhältnisse des spekulativen Begriffs zu setzen und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.“[1]

III Die Physik der totalen Individualität.[2]

1. Das Gesetz und die Formen der Polarität.

Unter der „totalen Individualität“ versteht Hegel die innere Formbestimmung und Selbstgestaltung des physischen Körpers, welche bis an die Grenze des Lebens reicht, diese aber nicht überschreitet. In keinem Gebiete der Natur tritt der Naturphilosophie die Grundidee des spekulativen Denkens so anschaulich entgegen wie hier. Diese Grundidee, wie sie eine Reihe tiefer und epochemachender Denker gefaßt haben, Heraklit, Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno, Leibniz, Schelling und Hegel, ist die absolute Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum). Das Sich-selbst-Entgegengesetztsein, d. i. der innere Widerspruch und dessen Lösung, diese contradictio in subjecto, wie wir sie genannt, ist, wie wir ausführlich dargetan haben, die Seele der gesamten hegelschen Logik.[3]

Um dieses Prinzip aus dem Logischen sogleich ins Physikalische zu übersetzen, so ist der Gegensatz oder die Dualität in demselben Subjekt die Polarität, deren Gesetz eben darin besteht, daß Identisches sich differenziert oder entgegensetzt, Entgegengesetztes

[1] Ebendas. D. Die Wärme. §§ 303—306. S. 224—239. (S. 237.)
[2] Ebendas. Kap. III. §§ 308—336. S. 239—422.
[3] Vgl. oben Buch II. Kap. XVII. S. 497 u. 498.

(Differentes) sich identifiziert, d. h. in Eins setzt oder vereinigt; daß, anders ausgedrückt, die gleichnamigen Pole sich abstoßen, die ungleichnamigen sich anziehen, Indifferentes sich differenziert, Differentes sich indifferenziert. Wenn das polarisch Entgegengesetzte die Endpunkte desselben linear geformten Körpers sind, so ist der Prozeß ihrer Entgegensetzung und Indifferenzierung der Magnetismus: die Endpunkte sind die Pole, sie sind in Beziehung auf den allgemeinen Erdmagnetismus Nord- und Südpol, der Mittelpunkt des Magnetstabes ist der Indifferenzpunkt. Wenn die polarisch Entgegengesetzten die Flächen verschiedener Körper sind, so ist der Prozeß ihrer Entgegensetzung und Indifferenzierung die Elektrizität und deren Pole die positive und negative Elektrizität. Wenn die polarisch Entgegengesetzten volle physische Körper sind, die Körper in ihrer Totalität, so ist der Prozeß ihrer Entgegensetzung und Indifferenzierung (Neutralisierung) der chemische Prozeß oder der Chemismus.

2. Die Einheit der Polaritätserscheinungen.

Schon Schelling hatte in seiner Naturphilosophie den Magnetismus, die Elektrizität und den Chemismus als die Grundformen des dynamischen Prozesses und dessen Stufenfolge entwickelt; er hatte sie, da sich in ihnen die Grundidee der Identitätslehre so deutlich vor Augen stellt, „die Kategorien der Physik" genannt.[1] Hegel ist hier in allen wesentlichen Punkten dem Vorbilde Schellings gefolgt, wie aus seinen Darlegungen erhellt. „Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich wesentlich darbieten mußten, als der Begriff sich in der bestimmten Natur vermutete und die Idee einer Naturphilosophie faßte. Denn der Magnet stellt auf eine einfache naive Weise die Natur des Begriffs und zwar in seiner entwickelten Form als Schluß dar. Die Pole sind die sinnlich existierenden Enden einer realen Linie (eines Stabes, oder auch in einem nach allen Dimensionen weiter ausgedehnten Körper): als Pole haben sie aber nicht die sinnliche mechanische Realität, sondern eine ideelle; sie sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem sie ihre Substanz haben, ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben, und die Polarität ist die

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. III. Kap. IX. S. 332–349. Kap. XXII. S. 430—440. (S. 432.)

Beziehung nur solcher Momente. Der Magnetismus hat außer der hierdurch gesetzten Bestimmung keine weitere besondere Eigenschaft. Daß die einzelne Magnetnadel sich nach Norden und damit in Einem nach Süden richtet, ist Erscheinung des allgemeinen Erdmagnetismus." „Wenn Einer meint, in der Natur sei der Gedanke nicht vorhanden, so kann man ihm denselben hier zeigen. Die Erscheinung des Magnetismus ist so für sich höchst frappant; aber noch wunderbarer wird sie, wenn man nun mit einigem Gedanken diese Erscheinung auffassen will. Der Magnetismus wurde so in der Naturphilosophie als ein Hauptanfang an die Spitze gestellt. Die Reflexion spricht zwar von magnetischer Materie, die aber selbst in der Erscheinung nicht vorhanden ist; es ist nichts Materielles, das da wirkt, sondern die reine immaterielle Form." Die gleichnamigen Pole stoßen sich ab, die ungleichnamigen ziehen sich an. „Diese Erscheinung ist die ganze Theorie des Magnetismus."[1]

„Es ist hier ein Wort über die in jetziger Zeit so anerkannte und in der Physik sogar fundamental gewordene Identität von Magnetismus, Elektrizität und Chemismus zu sagen. Der Gegensatz der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, sich zum realeren, dem elektrischen, und dem noch realeren, dem chemischen Gegensatze zu bestimmen." „Es ist daher für einen wesentlichen Fortschritt der empirischen Wissenschaft zu achten, daß die Identität dieser Erscheinungen in der Vorstellung anerkannt worden ist, welche Elektro-Chemismus oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus oder wie sonst genannt wird. Allein die besonderen Formen, in welchen die allgemeine existiert, und deren besondere Erscheinungen sind auch wesentlich voneinander zu unterscheiden. Der Name Magnetismus ist darum für die ausdrückliche Form und deren Erscheinung als in der Sphäre der Gestalt als solcher, sich nur auf Raumbestimmungen beziehend, aufzubehalten, sowie der Name Elektrizität gleichfalls für die damit ausdrücklich bezeichneten Erscheinungsbestimmungen. Früher ist Magnetismus, Elektrizität und Chemismus gänzlich abgesondert, ohne Zusammenhang miteinander, jedes als eine selbständige Kraft betrachtet worden. Die Philosophie hat die Idee ihrer Identität, aber mit ausdrücklichem Vorbehalt ihres Unterschiedes gefaßt."[2]

[1] Hegel. VII. Abt. I. § 312. S. 246 u. 247. Zus. S. 251.
[2] Ebendas. § 313. S. 256—258.

3. Der Unterschied der Polaritätserscheinungen.

Die Form manifestiert sich hier weder durch äußere Gewalt noch als Untergang der Materialität, sondern ohne Impuls hat der Körper einen geheimen stillen Geometer in sich, der, als ganz durchgängige Form, ihn nach außen wie nach innen organisiert. Diese Begrenzung nach innen und außen ist notwendig zur Individualität. So ist auch die Oberfläche des Körpers durch die Form begrenzt, er ist gegen andere abgeschlossen und zeigt seine spezifische Bestimmtheit ohne äußere Einwirkung in seinem ruhigen Bestehen. Das Nähere ist die Bestimmtheit, die der Gestalt als unorganische zukommt, im Unterschied vom Organischen.

Die Gestalt nämlich, die wir hier haben, ist die, wo die räumlichen Bestimmungen der Form bloß erst verständige Bestimmungen sind: gerade Linien, ebene Flächen und bestimmte Winkel. Die Form, die sich in der Krystallisation aufschließt, ist ein stummes Leben, das wunderbarerweise in bloß mechanischem, von außen bestimmbar scheinendem Steine oder Metall sich regt und in eigentümlichen Gestalten als ein organischer und organisierender Trieb sich äußert. Beim Kristall ist die Form der Materie nicht äußerlich, sondern diese ist selbst Zweck, als an und für sich wirksam. Im Wasser ist so ein unsichtbarer Keim, eine Kraft, die konstruiert. Diese Gestalt ist im strengsten Sinne regelmäßig, aber weil sie noch nicht Prozeß an ihr selbst ist, so ist sie nur Regelmäßigkeit im Ganzen, so daß die Teile zusammen diese Eine Form ausmachen.[1]

In der Elektrizität sind die beiden Pole frei, im Magnetismus nicht; in der Elektrizität sind sie daher besondere Körper gegeneinander, so daß in ihr die Polarität eine ganz andere Existenz hat als nur die lineare des Magnetismus. Der chemische Prozeß ist der Gestaltungsprozeß der real individualisierten Materie.[2]

Die Tätigkeit der Form ist keine andere als die des Begriffs überhaupt, das Identische different und das Differente identisch zu setzen, hier also in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit das im Raum Identische different zu setzen, d. i. von sich zu entfernen (abzustoßen) und das im Raum Differente identisch zu setzen, d. i. zu nähern und zur Berührung zu bringen (anzuziehen). Diese Tätigkeit, da sie in einem Materiellen, aber noch abstrakt (und

[1] Ebendas. § 310. Zus. S. 241—244.
[2] Ebendas. § 313. Zus. S. 260 u. 261.

nur als solche ist sie Magnetismus) existiert, behandelt sie nur ein Lineares. Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, daß die gleichnamigen Pole sich abstoßen und die ungleichnamigen sich anziehen, die gleichnamigen feindschaftlich, die ungleichnamigen aber freundschaftlich sind. Die Freundschaftlichkeit des Ungleichnamigen und die Feindschaftlichkeit des Gleichnamigen sind hiermit überhaupt nicht eine folgende oder noch besondere Erscheinung an einem vorausgesetzten, einem eigentümlich schon bestimmten Magnetismus, sondern drücken nichts anderes als die Natur des Magnetismus selbst aus und damit die reine Natur des Begriffs, wenn er in dieser Sphäre als Tätigkeit gesetzt ist.[1]

Die magnetische Polarität erscheint an einem und demselben Körper. Zur Elektrizität gehören zwei verschiedene Körper, welche durch Reibung oder durch Berührung in einen Zustand des Gegensatzes oder der Spannung geraten, die sich durch einen Funken und einen Schlag entladet, durch eine Lichterscheinung und eine mechanische Erschütterung. Die mechanische Selbständigkeit der beiden elektrisch gespannten Körper bleibt unverändert. Man hat die Reibungs- und die Berührungselektrizität unterschieden und jene nach den geriebenen Körpern, woran man zuerst die elektrischen Erscheinungen wahrgenommen hat, der sinnlichen Vorstellung gemäß als Glas- und Harzelektrizität, dann gedankenmäßig als positive und negative Elektrizität bezeichnet.

Das Verständnis der magnetischen wie der elektrischen Polarität geht völlig verloren, wenn man sie nicht als die Tätigkeiten der Körper selbst auffaßt, sondern als geheime Agentien, als qualitates occultae, scholastisch zu reden, die in gewissen Körpern wie in einem Schwamme zirkulieren und Erscheinungen von höchst eingeschränktem Umfange bewirken. Dann sind der Magnetismus und die Elektrizität nichts weiter als Naturkuriositäten. „Denn wie jener die Besonderheit des Eisens ist, nach Norden zu zeigen, so ist die Elektrizität dies, einen Funken zu geben. Das findet sich aber allenthalben, und es kommt nichts oder nicht viel dabei heraus. Die Elektrizität erscheint so als ein okkultes Agens, wie die Scholastiker okkulte Qualitäten annahmen."[2] „Alles ist elektrisch; aber das ist ein unbestimmtes Wort, das nicht angibt, welche Funktion die Elektrizität

[1] Ebendas. § 314. S. 262 u. 263.

[2] Ebendas. Elektrizität. §§ 323—360. § 324. Zus. S. 343—347.

ist. Wir aber fassen die elektrische Spannung als die eigene Selbstischkeit des Körpers, die physikalische Totalität ist und sich in der Berührung mit einem andern erhält. Es ist der eigene Zorn, das eigene Aufbrausen des Körpers, welches wir sehen: es ist niemand dabei als er selbst, am wenigsten eine fremde Materie." „Die Elektrizität ist keine spezifische besondere Erscheinung, die nur am Bernstein, Siegellack usw. hervortritt: sondern sie ist an jedem Körper, der mit einem andern in Berührung steht." „Das zornige Selbst des Körpers tritt an jedem hervor, wenn er gereizt wird; alle zeigen diese Lebendigkeit gegeneinander."[1] „Was der Magnetismus in der Sphäre der Gestalt ist, das ist die Elektrizität in der Sphäre der physikalischen Totalität."[2]

Im Magnetismus tritt der Unterschied an einem Körper hervor. In der Elektrizität gehört jede Differenz einem eigenen Körper an; jede Differenz ist selbständig, und nicht die ganze Gestalt geht in diesen Prozeß ein. Der chemische Prozeß ist die Totalität des Lebens der unorganischen Individualität, denn wir haben hier ganze, physikalisch bestimmte Gestalten. Die beiden Seiten, worin sich die Form dirimiert, sind ganze Körper, wie Metalle, Säuren, Alkalien; ihre Wahrheit ist, daß sie in Beziehung treten. Das elektrische Moment hieran ist, daß diese Seiten für sich als selbständige auseinandertreten, was noch nicht im Magnetismus vorhanden ist. Die untrennbare Einheit dieses letzteren ist aber zugleich das Herrschende über beide; diese Identität beider Körper, womit sie wieder in das magnetische Verhältnis zurücktreten, fehlt dem elektrischen Prozesse. Der chemische Prozeß ist so die Einheit des Magnetismus und der Elektrizität.[3]

Im Magnetismus ist mechanische Tätigkeit, also nur ein Gegensatz in der Wirksamkeit der Bewegung; es ist nichts zu sehen, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, d. h. nicht Licht, Farbe, Geruch, Geschmack da, wogegen die elektrische Wirksamkeit sinnlich wahrnehmbar ist. Die Elektrizität riecht, sie fühlt sich wie Spinnengewebe an, auch ein Geschmack tut sich hervor, aber ein körperloser. Der Geschmack ist in den Lichtern; das eine schmeckt mehr nach Säure, das andere mehr nach Kalischem. Außer dem Geschmack treten endlich ebenso Figurationen hervor: die positive Elektrizität

---

[1] Ebendas. S. 348 flgd. — [2] Ebendas. S. 355.

[3] Ebendas. C. Der chemische Prozeß. §§ 326—425. § 326. Zus. S. 361 u. 362.

hat einen länglichen, strahlenden Funken, der negative Funke ist mehr konzentriert in Punktualität. — Farbe, Geruch und Geschmack sind die drei Bestimmungen der Besonderung des individuellen Körpers. Mit dem Geschmack geht der Körper in den chemischen, realen Prozeß über. In den chemischen Prozeß treten die Körper nicht nur nach Geruch, Geschmack, Farbe ein, sondern als riechende, schmeckende, farbige Materie.[1] Das Verhältnis derselben ist nicht Bewegung, sondern Veränderung der ganzen differenten Materien, das Vergehen ihrer Eigentümlichkeit gegeneinander.[2]

Der chemische Prozeß beruht auf der chemischen Spannung, kraft deren die Körper einander suchen und gleichsam nacheinander dürsten, wie das Kali nach der Säure und umgekehrt; solche Körper sind, wie Hegel sagt, gegen- oder füreinander „begeistet", während die Verbindungen chemisch gegeneinander unbegeisteter Körper, wie das Zusammenschmelzen von Metallen, die Vermischung von Säuren, nicht chemische Verbindungen, sondern „Amalgamata (Synsomatien)" sind. „Der chemische Prozeß ist ein Analogon des Lebens; die innere Regsamkeit des Lebens, die man da vor sich sieht, kann in Erstaunen setzen. Könnte er sich durch sich selbst fortsetzen, so wäre er das Leben; daher liegt es nah, das Leben chemisch zu fassen."[3]

Der reale chemische Prozeß hat zwei Hauptformen; er besteht teils im Indifferenzieren oder Neutralisieren, teils im Differenzieren oder Scheiden: jenes ist der Vereinigungsprozeß, dieses der Scheidungsprozeß. Erst durch die Scheidekunst werden die physischen Elemente in die einfachen chemischen Elemente zerlegt. Jene waren Luft, Feuer, Wasser, Erde, entsprechend den Himmelskörpern, nämlich dem solaren, dem lunaren und kometarischen, endlich dem planetarischen (tellurischen). Die Luft war das Element der Indifferenz, Feuer und Wasser die Elemente der Differenz oder des Gegensatzes, die Erde das individuelle Element. Die chemischen Elemente sind „die Abstraktionen" der physischen, und zwar ist das chemische Element der Indifferenz, entsprechend der Luft, der Stickstoff, die chemischen Elemente der Differenz oder des Gegensatzes, entsprechend dem Feuer und Wasser, sind der Sauerstoff und der Wasserstoff, das chemische Element des Individuellen entsprechend dem physischen Elemente der Erde, ist der Kohlenstoff.[4]

[1] Ebendas. §§ 323, 324, 326. S. 354, 346 u. 347, S. 339, 361. — [2] Ebendas. § 326. Zus. S. 361. — [3] Ebendas. S. 366. — [4] Ebendas. § 328. S. 369 u. 370. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXIV. S. 591 u. 592.

Als die erste Form des Prozesses „der Vereinigung" nennt Hegel den Galvanismus, den er zuerst (noch in Jena) als den Übergang vom chemischen Prozeß zum Organismus, in der früheren Ausgabe der Enzyklopädie als die Vollendung des elektrischen Prozesses gefaßt hat.[1] Er sah in der galvanischen Tätigkeit nicht, wie Galvani selbst, tierische Elektrizität, sondern wie Volta, der die Sache zuerst richtig erkannt hatte und statt Muskeln und Nerven Metalle (Zink und Kupfer) nahm, Berührungselektrizität; da aber die Platten durch feuchte Zwischenglieder, wie Tuch oder Pappe, verknüpft waren und Volta selbst feuchte und trockene Leiter unterschied, so glaubte Hegel, daß in der voltaschen Säule keineswegs bloß Elektrizität vorhanden sei; der Unterschied von Wasser und Metall sei ein ganz anderer, und beide haben nicht bloß die Rolle von Leitern. Hier erzeuge der elektrische Prozeß den chemischen und werde nicht, wie man fälschlicherweise gemeint hat, durch das Wasser gehemmt, als ob dieses ein elektrischer Isolator wäre. „Das ist das Allerabsurdeste, was man sagen kann, weil das Wasser der stärkste Leiter ist, stärker als Metall, und diese Absurdität kommt daher, daß man die Wirksamkeit nur in die Elektrizität legte und bloß die Bestimmung von Leitern vor Augen hatte."[2]

Was die Körper treibt, sich miteinander nicht bloß zu vermengen, sondern dergestalt zu vereinigen, daß sie sich wechselseitig durchdringen, ihre differenten Eigenschaften aufgeben und neue gemeinsame gewinnen, ist die chemische Anziehung oder, wie man sagt, die Verwandtschaft (affinité), welche sie nicht mit-, sondern zueinander haben. In ihrer nach Indifferenzierung strebenden chemischen Differenz oder Entgegensetzung liegt diese Art der Verwandtschaft. Nun erscheint der reale chemische Prozeß in seiner Vollständigkeit oder Totalität, wenn neutrale, d. h. aus einer chemischen Verbindung hervorgegangene Körper sich chemisch so aufeinander beziehen, daß die Bestandteile des einen zu denen des anderen eine stärkere Verwandtschaft haben, weshalb sie ihre vorhandene Verbindung zu lösen oder zu scheiden und miteinander eine neue Verbindung einzugehen bestrebt sind. Eben darin besteht die sogenannte Wahlverwandtschaft, zu deren Erörterung Hegel Berthollets (Statique

[1] Hegel. VII. Abt. I. 1. Verneinung. § 330. a. Galvanismus. S. 379—398. Über Galvani und Volta vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. VII. (3. Aufl. Buch II. Abschn. I. Kap. XX. S. 332—336.

[2] Hegel. VII. Abt. I. § 330. Zus. S. 393—395.

chimique« herbeizieht. „Diese neutralen Körper, wieder in Beziehung zueinander tretend, bilden den vollständig realen chemischen Prozeß, da er zu seinen Seiten solche reale Körper hat.“ „Aber beide, als neutral für sich, sind in keiner Differenz gegeneinander. Es tritt hier die Partikularisation der allgemeinen Neutralität und damit ebenso die Besonderung der Differenzen der chemisch begeisteten Körper gegeneinander ein, die sogenannte Wahlverwandtschaft: — Bildung anderer besonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener.“[1]

Freilich sind „Verwandtschaft“, „Wahlverwandtschaft“ usf. zunächst nur Worte, in Beziehung auf welche der Ausdruck des Mephistopheles im Gespräch mit dem Schüler ganz am Orte ist: „Encheiresin naturae nennt's die Chemie“.

4. Die Farben.

In dem dritten Kapitel seiner Physik, welches von der totalen Individualität handelt, sind die drei von Hegel unterschiedenen Hauptpunkte: „die Gestalt“, „die besonderen Eigenschaften der Körper“ und „der chemische Prozeß“. In der Ausführung des ersten Punktes spielt der Magnetismus seine Rolle, in der des zweiten die Elektrizität; Titel und Thema des dritten sind der chemische Prozeß. Inwiefern die Einheit der Gegensätze oder die Polarität das Wesen der totalen Individualität ausmacht und inwiefern Magnetismus, Elektrizität und Chemismus den Stufengang der Polarität bezeichnen, haben wir bereits, den Begriffen und Worten des Philosophen gemäß, zur Genüge entwickelt, so kurz wie möglich. Indessen ist noch ein Punkt hervorzuheben, der zu den besonderen Eigenschaften der Körper gehört und ihre Beziehung zum Lichte betrifft: dies ist die Lehre von den Farben.[2]

Wir wissen schon aus der Lebensgeschichte Hegels, daß derselbe, Verehrer und Freund Goethes von Grund aus, auch ein Anhänger und Verteidiger seiner Farbenlehre war, wie Schopenhauer, sein erboster Gegner, der dieser Übereinstimmung nirgends gedacht hat, so wenig als Hegel, der jene Übereinstimmung wohl gekannt, aber überhaupt, gleichviel aus welchen Gründen, sich enthalten hat, den Namen dieses Gegners jemals zu nennen.[3] Beide Philosophen

[1] Ebendas. § 333. d. Der Prozeß in seiner Totalität. S. 405–407.
[2] Ebendas. § 320. S. 298–335.
[3] Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. XI. S. 159—161.

haben die goethesche Farbenlehre bejaht und verteidigt, die newtonsche verneint und bekämpft, freilich aus sehr verschiedenen Gründen: Hegel aus physikalischen, Schopenhauer aus physiologischen.[1]

Die Übereinstimmung mit Goethe, auch was die Farbenlehre betrifft, ist im Wesen der hegelschen Philosophie tief begründet, und zwar zunächst in seiner naturphilosophischen Anschauung vom Licht. „Über die Farben sind zwei Vorstellungen herrschend: die eine ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Einfaches sei. Die andere Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sei, ist allem Begriff geradezu entgegengesetzt und die roheste Metaphysik." „Dies ist das, was philosophisch auszumachen ist, — nämlich auf welchen Standpunkt das Licht gehöre." „Nach der bekannten newtonschen Theorie besteht das weiße, d. i. farblose Licht aus fünf oder aus sieben Farben, denn genau weiß dies die Theorie selbst nicht. Über die Barbarei fürs Erste der Vorstellung, daß auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexionsform, der Zusammensetzung, gegriffen worden ist, und das Helle hier sogar aus sieben Dunkelheiten bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich nicht stark genug ausdrücken."[2]

Nach Newton sind die Farben ursprüngliche, homogene, unzerlegbare Lichtarten, die aus der verschiedenen Brechbarkeit (diversen Refrangibilität) des Lichtes entstehen, wie das Prisma in den sieben Farben dargestellt: Violett, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Gelb, Orange und Rot. „Diese Farben sind jede ein Ursprüngliches, das im Licht schon von jeher als verschieden vorhanden und fertig ist, und das Prisma z. B. tue nichts als diese vorher schon von Haus aus vorhandene Verschiedenheit der Farben zur Erscheinung zu bringen, die nicht erst durch dieses Verfahren entstehe: wie wir durch ein Mikroskop Schuppen z. B. auf dem Flügel eines Schmetterlings zu Gesicht bekommen, die wir mit bloßen Augen nicht sehen. Das ist das Räsonnement."[3]

Diese ganze Theorie bekämpft Hegel auf das heftigste, sowohl was die Unzerlegbarkeit als die Ursprünglichkeit der Farben betrifft, als ob das Prisma dieselben nur zum Vorschein bringe und zu ihrer Entstehung nichts beitrage, als ob es nicht zugleich eine trübende

[1] Vgl. meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. IX. 3. vermehrte Aufl. Buch II. Kap. III. S. 189—203.

[2] Hegel. VII. Abt. I. § 320. S. 303 u. 304. Zus. S. 307 u. 308.

[3] Ebendas. S. 311 u. 312.

Wirksamkeit ausübe. „Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das Prisma, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt: erstlich in seiner äußeren Begrenzung als solcher, an seinen Rändern; zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des Prisma, trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Teile, durch die das Licht fällt, übersehen wird."[1]

Alle Farben sind helldunkel, sie sind die Einheit von beidem: die Einheit dieser beiden Gegensätze, des Hellen und Dunkeln, die Vermählung des Lichts und der Finsternis, wie Goethe gelehrt hat; jede Farbe ist Entgegengesetztes in Einem, daher auch Schopenhauer von der Farbenpolarität redet. „Die Wahrheit ist", sagt Hegel im Hinblick auf den Gegensatz des Lichts und der Finsternis, „die Einheit beider: das Licht, das nicht in die Finsternis scheint, sondern von ihr als dem Wesen durchdrungen, eben hierin substantiiert, materialisiert ist. Es scheint nicht in sie, es erhellt sie nicht, es ist nicht in ihr gebrochen; sondern der in sich selbst gebrochene Begriff, als die Einheit beider stellt in seiner Substanz sein Selbst, die Unterschiede seiner Momente dar. Das ist das heitere Reich der Farben und ihre lebendige Bewegung im Farbenspiel."[2]

Dies ist die Grundanschauung, in deren Ausführung Hegel mit der goetheschen Farbenlehre gemeinsame Sache wider Newton gemacht hat. „Die dem Begriff angemessene Darstellung der Farben verdanken wir Goethen, den die Farben und das Licht früh angezogen haben, sie zu betrachten, besonders von seiten der Malerei, und sein reiner einfacher Natursinn, die erste Bedingung des Dichters, mußte solcher Barbarei der Reflexion, wie sie sich in Newton findet, widerstreben." „Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt, und der wahre Instinkt der Vernunft besteht darin, das Phänomen von der Seite aufzufassen, wo es sich am einfachsten darstellt. Das Weitere ist die Verwicklung des Urphänomens mit einer ganzen Menge von Bedingungen; fängt man bei solchem Letzten an, so ist es schwer, das Wesen zu erkennen." Getrübte Helle ist gelb, erleuchtetes Dunkel ist blau, daher der blaue Himmel. „Goethe hatte ein

[1] Ebendas. § 320. S. 302. — [2] Ebendas. S. 309.

böhmisches Trinkglas, dessen Rand er von innen halb mit schwarzem, halb mit weißem Papier umkleidete, und so war es blau und gelb. Das nennt nun Goethe das Urphänomen."[1]

5. Übergang zur Organik.

Wir haben gezeigt, wie tief die Übereinstimmung mit Goethes Farbenlehre, die über Newtons Physik und dessen Lehre vom Licht den Sieg keineswegs davongetragen hat, in Hegels Naturphilosophie wurzelt. Die logische Idee von der Einheit der Gegensätze beherrscht Hegels Naturphilosophie, insbesondere die „Physik der totalen Individualität", die Lehre von dem Magnetismus, der Elektrizität und dem Chemismus. Seine Farbenlehre ist nichts anderes als die Anwendung dieser Grundidee auf den Gegensatz des Lichts und der Finsternis.

Weil der chemische Prozeß individuelle Körper sowohl aufhebt als auch hervorbringt, darum ist er ein Analogon des Lebens; weil er aber erlischt und nicht imstande ist, sich durch sich selbst fortzusetzen und von neuem anzufachen, darum ist er noch unlebendig und gehört der unorganischen Natur, deren höchste Erscheinung und Stufe er ausmacht: er bildet den Übergang von der unorganischen zur organischen Natur, „von der Prosa zu der Poesie der Natur". Diese ist das Feuer des Lebens, das sich selbst verzehrt und immer von neuem sich selbst wieder entzündet: „ein unvergängliches Feuer, das Feuer des Lebens, wie Heraklit das Feuer als Seele aussprach und die trocknen Seelen als die besten". Denn das Denken ist das ewig lebendige Feuer in seiner reinsten Gestalt, und dieses Feuer herrscht in den trockenen Seelen.[2]

[1] Ebendas. S. 317—319. Ein solches Glas hatte Hegel im Sommer 1821 von Goethe erhalten mit der Widmung: „Dem Absoluten empfiehlt sich das Urphänomen". Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. XI. S. 160 u. 161.

Hegel handelt auch, nach der Art und Weise, wie Goethe deren Entstehung und Urphänomen erklärt, von den entoptischen Farben, welche sein Freund, der Physiker Thomas Seebeck, in Nürnberg 1813 entdeckt hat (S. 327 flgd.), von den Komplementärfarben, welche Goethe geforderte Farben nennt, weil sie durch das subjektive Sehen hervorgerufen werden (S. 325 flgd.) und von der Farbensymbolik (S. 324 flgd.): „Das Rot ist die königliche Farbe, das Licht, welches die Finsternis überwunden und vollkommen durchdrungen hat, Gelb ist die heitere, edle, in ihrer Kraft und Reinheit erfreuliche Farbe; Rot Ernst und Würde, Huld und Anmut, Blau sanfte und tiefe Empfindung ausdrückend" usf. Über die entoptischen Farben vgl. meine „Erinnerungen an Moritz Seebeck (Heidelberg 1886)", Anhang: Goethe und Thomas Seebeck. S. 119—121. — [2] Hegel. VII. Abt. I. § 336. Zus. S. 419—422.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Die Naturphilosophie. C. Die Organik.[1]

I. Der geologische Organismus.

In dem System der Logik ist das Leben eine der höchsten Kategorien, da es die erste Stufe in der Realisierung der Idee ausmacht, die als Selbstzweck nichts anderes zu objektivieren oder zu verwirklichen hat als sich selbst. Das Leben ist Selbstproduktion und beschreibt jene drei Prozesse, wodurch sich der Organismus vom Chemismus unterscheidet: es ist Selbstgestaltung oder Gliederung (Artikulation), Selbsterhaltung oder Ernährung (Assimilation) und Fortpflanzung oder Gattungsprozeß (Generation). Dies hatte schon die Logik aus dem Begriff der Sache dargetan.[2]

In völliger Übereinstimmung mit dieser logischen Entwicklung sagt Hegel in dem letzten Teil seiner Naturphilosophie auf dem Übergange vom vegetabilischen zum animalischen Organismus, womit sich die Organik vollendet: „Der tierische Organismus ist als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder an sich dieselbe Totalität der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das Übergehen in die anderen ist: so daß aus diesem Prozeß sich die Totalität als existierend resultiert. Nur als dieses Reproduzierende, nicht als Seiendes, ist und erhält sich das Lebendige: es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist: es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. — Der Organismus ist daher zu betrachten: erstens als die individuelle Idee, die in ihrem Prozesse sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt, — die Gestalt; zweitens als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt, — die Assimilation; drittens die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend, — Gattungsprozeß."[3]

---

[1] Organische Physik. §§ 337—376. S. 423—696.
[2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXII. S. 556—558.
[3] Hegel. Bd. VII. Abt. I. § 352. S. 557.

1. Die Geschichte der Erde. Die Erdteile.

Die Erde ist zwar kein lebendiger Körper, wie die Pflanze, das Tier, der Mensch, aber sie ist der Grund und Boden, der Inbegriff und das System aller lebendigen Wesen, die aus ihrem Schoße hervorgehen und dahin zurückkehren; deshalb nennt sie Hegel „den Organismus an sich" und redet von dem Leben der Erde als dem „geologischen Organismus". Die Pflanze lebt, denn sie ist ein Körper, der sich selbst gestaltet, ernährt und fortpflanzt, aber sie besteht in einer Menge lebendiger Individuen und ermangelt der Einheit der wirklichen Individualität, jener zentralen Einheit, welche Aristoteles die μεσότης, Hegel das Selbst oder die Subjektivität nennt, womit erst Selbstempfindung und Selbstbewegung gegeben sind: jene Systeme der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, die den tierischen Organismus, das Leben in seiner vollkommenen Gestalt, kennzeichnen. Demnach unterscheidet Hegel drei Arten oder Stufen des natürlichen Lebens: den geologischen, vegetabilischen und animalischen Organismus oder das Erdreich (Mineralreich), Pflanzenreich und Tierreich.[1]

Das Leblose ist geschichtslos. Die Erde dagegen hat eine Geschichte und erweist sich dadurch als ein lebendiges Wesen; die Mythologie redet von der Mutter Erde, die Wissenschaft von der Fruchtbarkeit, dem Alter, der Geschichte der Erde, welche das Objekt der Geognosie ausmacht. Die Geschichte von der Entstehung und kosmischen Bildung der Erde gehört der Vergangenheit an und fällt in die wissenschaftliche Kosmogonie. Diese zeigt die Entstehung der Erde als eines der jüngsten Planeten, ihre Stellung zu Sonne und Mond, die Neigung der Erdachse zur Erdbahn (Ekliptik), die magnetische Achse, die Folge der Erdzustände bis zur Bildung der Erdrinde, die das Innere der Erde von der Atmosphäre scheidet. Zu der Achse der Ekliptik und des Erdmagnetismus steht in näherer Beziehung die Verteilung des Meeres und des Landes, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Teilung und zugespitzte Verengerung der Teile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt und die fernere Verteilung von jener in die durch ihren physikalischen,

---

[1] Ebendas. § 327—338. S. 423—430. Über die Kategorien der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXI. S. 558 u. 559.

organischen und anthropologischen Charakter untereinander und gegen die neue Welt verschiedenen Weltteile, an welche sich ein noch jüngerer und unreifer anschließt.[1] Die Erde gliedert sich nicht, wie das Tier, sie ist nur dies, daß sie diesen Ort im Sonnensystem hat, diese Stelle in der Reihe der Planeten einnimmt. „Die Glieder des geologischen Organismus sind in der Tat außereinander und daher seelenlos. Die Erde ist unter allen Planeten der vortrefflichste, der mittlere, das Individuelle: diese ihre Existenz verdankt sie nur jenem fortdauernden Zusammenhange; fehlte eines der Momente, so hörte die Erde auf zu sein, was sie ist. Die Erde erscheint als das tote Produkt; sie wird aber durch alle diese Bedingungen erhalten, die eine Kette, ein Ganzes ausmachen."[2]

Der charakteristische Unterschied zwischen der Alten und Neuen Welt besteht darin, daß diese (Amerika) in ihren beiden Teilen die unausgebildete, unentwickelte Entzweiung darstellt, während jene in ihren drei Erdteilen die vollkommene, entwickelte und vermittelte Entzweiung erscheinen läßt: Afrika und Asien bilden den Gegensatz, der dritte aber, Europa, die Vermittlung der Gegensätze, „den vernünftigen Teil der Erde, das Gleichgewicht von Strömen, Tälern und Gebirgen, dessen Mitte Deutschland ist. Die Weltteile sind also nicht zufällig, der Bequemlichkeit wegen geteilt, sondern das sind wesentliche Unterschiede."[3]

Die Erde ist der kosmische Wohnort der Menschen, diese, insbesondere die Kulturvölker der alten Erdteile, sind die Träger der Weltgeschichte, die den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ausmacht, zu dessen hervorragenden Gipfeln die deutsche Reformation und Philosophie gehören, deren Bedeutung im Zusammenhange der Menschheit die Philosophie der Geschichte näher auszuführen hat. Die Weltgeschichte ist der Prozeß, in welchem sich die absolute Idee, die Einheit des Wahren und Guten realisiert: darin bestand in dem Systeme der Logik der Weisheit letzter Schluß. Hieraus erhellt die Bedeutung, welche nach den Grundanschauungen der hegelschen Lehre die Erde in Anspruch nimmt: sie ist als der Sitz der Weltgeschichte, d. h. der höchsten Geistesentwicklung auch der höchst entwickelte Weltkörper und bildet ein notwendiges Glied in dem Prozeß der Idee. Darum sagt Hegel: der allgemeine absolute

[1] Hegel. VII. Abt. I. § 339. S. 431. — [2] Ebendas. Zus. S. 432.
[3] Ebendas. § 339. Zus. S. 440–442.

Prozeß, welcher als der erste am Erdprozesse hervorzuheben ist, „ist der Prozeß der Idee, der an und für sich seiende Prozeß, durch welchen die Erde geschaffen und erhalten ist. Die Schöpfung ist aber ewig, sie ist nicht einmal gewesen, sondern sie bringt sich ewig hervor, da die unendliche Schöpferkraft der Idee perennierende Tätigkeit ist.“ Dieser ewigen Bedeutung der Erde widerstreitet es keineswegs, daß sie als ein Naturprodukt unserem Philosophen zugleich als etwas Entstandenes und Vergängliches gilt nach dem Worte der Schrift: „Himmel und Erde werden vergehen“. Wir wissen ja, daß nach hegelschen Grundlehren Zeit und Ewigkeit so wenig Gegensätze sind als Endliches und Unendliches. In der Weltgeschichte ist vieles vergangen, was doch ewige Bedeutung hat und behält. So hat die Erde als Glied der Idee ewige Bedeutung, und als Naturprodukt hat sie eine Geschichte, d. h. zeitliches Werden und Gewordensein. „Daß die Erde eine Geschichte gehabt hat, d. h. daß ihre Beschaffenheit ein Resultat von sukzessiven Veränderungen ist, zeigt diese Beschaffenheit unmittelbar selbst.“[1]

Es sind drei Seiten, welche Hegel am Erdprozesse unterscheidet: 1. die ideale, nach welcher die Erde die Anlage und Bestimmung hat, der Sitz der Weltgeschichte zu sein; 2. die der Belebung und Fruchtbarkeit, nach welcher sich das subjektive Leben aus ihr erzeugt, und die Hegel dem meteorologischen Prozesse zuschreibt; 3. die historische oder geognostische, nach welcher ihr gegenwärtiger Zustand das Resultat sukzessiver Veränderungen, einer Reihe ungeheurer Revolutionen ist, die einer fernen Vergangenheit angehören. Ein Zeugnis solcher Revolutionen liefert die Pflanzen- und Tierwelt, die in großer Tiefe, in ungeheuren Lagerungen, in Gegenden begraben liegen, wo diese Tier- und Pflanzengattungen nicht fortkommen.[2]

2. Die Erdrinde. Vulkanismus und Neptunismus.

Was die Ansichten über die Bildungsgeschichte der Erde näher betrifft, so bekämpfen einander zwei Richtungen: der Vulkanismus und Neptunismus: jener behauptet, die Erde habe ihre Gestalt, Lagerungen, Gebirgsarten usf. dem Feuer zu danken, dieser dagegen will, daß alles Resultat eines Wasserprozesses sei. „Beide Prinzipien müssen als wesentliche anerkannt werden, aber sie sind für sich einseitig und formell. Am Kristall der Erde ist das Feuer

[1] Ebendas. § 339. Zus. S. 433 u. 434. — [2] Ebendas. S. 434.

noch ebenso wirksam als das Wasser: in den Vulkanen, Quellen, dem meteorologischen Prozesse überhaupt."[1]

Hätte Hegel den zweiten Teil des goetheschen Faust noch erlebt, so würde er in dem Dichter einen sehr heftigen und spottlustigen Gegner des Vulkanismus und der revolutionären Erdansichten kennen gelernt haben. Goethe hielt es in dieser Frage mit A. G. Werner, dem Begründer der Geognosie und des Neptunismus. „Vor vierzig Jahren", so schreibt Hegel im Jahre 1830, „zu Werners Zeiten, hat man darüber viel hin und her gestritten", nämlich über Vulkanismus und Neptunismus.[2]

In der Bildung der Erdrinde sind die Schichten und Lagerungen, die Gebirgsarten und die Gangarten, in den Mineralien die Gesteine und die Metalle zu unterscheiden. In der Erforschung der Gebirgsarten besteht die Geognosie im engeren Sinn, in der Erforschung der Gänge die Oryktognosie, worauf die Bergkunde und der Bergbau beruhen. Wie in Ansehung der Erdteile, so sucht Hegel auch in der Gestaltung der Erdrinde den Entwicklungsgang und die Zusammenhänge darzutun, indem er die Gegensätze und deren Vermittlungen und Übergänge hervorhebt. Das Ur- oder Grundgebirge, der Kern und die Wurzel der Erdfeste ist der Granit, diese „irdische Trinität", da er aus drei Grundbestandteilen besteht, Quarz, Glimmer und Feldspat; der Gegensatz in der Ausbildung der Erdrinde bestehe im Granit und Urkalk, die Übergangsformationen in den Flözgebirgen und dem aufgeschwemmten Land. Er rühmt Werner, daß er auf die großen Zusammenhänge in den Formationen der Erdrinde bedacht war, er nennt auch Steffens, der in seinen früheren Schriften auf den wesentlichen Gegensatz der Kieselreihe und Kalkreihe hingewiesen habe, es war „einer seiner besten Blicke unter seinen sonst rohen und unausgebildeten Äußerungen einer wilden und begrifflosen Phantasie".[3]

Das letzte, der Übergang vom Flözgebirge in aufgeschwemmtes Land, ist eine Vermischung und ebenso abstrakte Lagerung von Ton, Sand, Kalk, Mergel, das ganz Formlose. Von den beiden entgegengesetzten Seiten der Kiesel- und der Kalkreihe in ihren äußersten Grenzen bilden sich die Übergänge aus dem Reiche der unorganischen

---

[1] Ebendas. S. 433. — [2] Abr. Gottlob Werner (1750—1817), seit 1775 Lehrer der Mineralogie und Bergkunde an der Bergakademie zu Freiberg in Sachsen. Seine „Neue Theorie über die Entstehung der Gänge" erschien 1791. — [3] Hegel. VII. Abt. I. B. Gliederung der Erde. § 340. Zus. S. 442 bis 445.

Natur in das der organischen, die Anfänge organischer Gebilde im geologischen Organismus: diese Übergangsformen sind der Torf, der sowohl mineralisch als vegetabilisch ist, und der Kalk, nicht der körnige, der als Marmor durch und durch mineralisch ist, sondern der weiter heraustretende Kalk, wie er teils dem Flözgebirge, teils dem aufgeschwemmten Lande angehört und das Material bildet, aus dem das animalische Knochengerüste sich aufbaut.[1]

3. Die Belebung. Generatio aequivoca.

Der geologische Organismus nach seiner Ausgestaltung und Differenzierung in Land und Meer ist bereit, sich zu beleben und überall in punktuelles Leben auszubrechen. Die Entstehung des Lebens durch Erzeugung oder Gattungsprozeß ist die Generation im eigentlichen und wahren Sinn, in der einen und alleinigen Bedeutung des Worts: generatio univoca, die man auch, da sie aus dem Keim des lebendigen Individuums hervorgeht, generatio ex ovo nennt, wogegen die Entstehung des Lebens aus den Potenzen der unorganischen Natur nur im uneigentlichen oder zweideutigen Sinne des Worts Erzeugung genannt werden kann und daher generatio aequivoca heißt. Von dieser ist hier die Rede, denn es muß jedem einleuchten, daß Individuen da sein müssen, um gleichartige Individuen erzeugen zu können, also die generatio aequivoca der generatio univoca oder ex ovo notwendigerweise vorausgeht und dieselbe bedingt. „Das Land und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus, Flechten, Infusorien, unermeßliche Mengen phosphoreszierender Lebenspunkte im Meere. Die generatio aequivoca ist aber, als jenen objektiven Organismus außer ihr habend, eben dies, auf solches punktuelle — nicht sich in sich zur bestimmten Gliederung entwickelnde, noch sich selbst reproduzierende (ex ovo) — Organisieren beschränkt zu sein." „So fruchtbar die feste Erde ist, ebenso ist es das Meer und dieses noch in einem höheren Grade. Die allgemeine Weise der Belebung, welche Meer und Land zeigen, ist die generatio aequivoca, während die eigentliche Lebendigkeit zur Existenz eines Individuums ein anderes seiner Gattung voraussetzt (generatio univoca)."[2]

[1] Ebendas. S. 452—455.
[2] Ebendas. C. Leben der Erde. § 341. S. 455—459.

Das Meer ist von gallertartigem Schleim, den Anfängen vegetabilischen Lebens, von oben bis unten erfüllt, es leuchtet von zahllosen animalischen Lebendigkeiten; „es zeigt auf diese Weise ein Heer von Sternen, in Milchstraßen dicht zusammengedrängt, die so gut als die Sterne am Himmel sind; denn diese sind nur abstrakte Lichtpunkte, jene aus organischen Gebilden. Dort ist das Licht in seiner ersten unverarbeiteten Roheit, hier aus dem Animalischen und als Animalisches herausbrechend, wie das Leuchten des faulen Holzes, — eine Verglimmung der Lebendigkeit und Heraustreten der Seele.“ Hier folgt eine für die uns vertraute Persönlichkeit und Denkart Hegels sehr charakteristische Aussprechung. „Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausschlag am organischen Körper verglichen, wo die Haut in unendlich viel rote Punkte ausschlägt, oder mit einem Ameisenhaufen, worin auch Verstand und Notwendigkeit ist. In der Tat mache ich aus einem Konkreten mehr als aus einem Abstrakten, aus einer auch nur Gallerte bergenden Animalität mehr als aus dem Sternenheer.“[1]

II. Der vegetabilische Organismus.[2]

1. Die Entwicklung als Metamorphose.

Die Erde ist fruchtbar, sie ist der Grund und Boden aller individuellen Lebendigkeit, welche auf ihr ist. „So ist der geologische Organismus nicht im Einzelnen, sondern nur im Ganzen lebendig: nur an sich lebendig, nicht in der Gegenwart der Existenz.“[3] Die Pflanze ist eine lebendige Individualität, unter den irdischen Körpern der erste und niedrigste, an welchem die drei Lebensprozesse der Gestaltung, Assimilation und Fortpflanzung hervortreten. Die Pflanze steht in der Mitte zwischen dem mineralischen Kristall und der freien animalischen Gestalt; die geometrische Konstruktion, welche den Kristall beherrscht, zeigt sich noch im Bau der Pflanze. „Der Verstand herrscht noch im geradlinigten Stiel, wie überhaupt bei der Pflanze die gerade Linie noch sehr überwiegend vorhanden ist. Im Innern sind Zellen, teils wie Bienenzellen, teils länglich gestreckt, und dann Fasern, die sich zwar auch in Spirallinien zusammenwinden, aber dann selbst wieder in die Länge gehen, ohne

[1] Ebendas. § 341. Zus. S. 460 u. 461. Vgl. § 268. Zus. S. 92.

[2] Ebendas. Kap. II. Der vegetabilische Organismus. §§ 343—349. S. 470 bis 549. — [3] Ebendas. S. 471.

sich in sich zur Rundung zu resumieren. Im Blatt ist die Fläche herrschend; die verschiedenen Formen der Blätter, der Pflanze sowohl als der Blume, sind noch sehr regelmäßig, und in ihren bestimmten Einschnitten und Zuspitzungen ist eine mechanische Gleichförmigkeit bemerkbar." „In der Frucht endlich herrscht die Kugelung, aber eine kommensurable Rundung, noch nicht die höhere Form der animalischen Rundung." Nicht bloß mit dem mineralogischen Kristall, sondern auch mit der physikalischen Polarität vergleicht Hegel die Konstruktion der Pflanzen, deren Urform sich sogleich in die zwei entgegengesetzten, nach auf- und abwärts gekehrten Richtungen des Stengels und der Wurzel scheidet: „diese Diremtion des Einen nach zwei Seiten, nach der Erde, als dem Boden, dem konkreten Allgemeinen, dem allgemeinen Individuum, und nach dem reinen, abstrakten Ideellen, dem Lichte, kann man Polarisieren nennen".[1]

Was aber den vegetabilischen Organismus vom animalischen unterscheidet, ist die wirkliche Individualität, die jenem noch mangelt, nämlich die unteilbare, selbstische Einheit, die Quelle der Selbstempfindung und Selbstbewegung (Ortsveränderung), kraft welcher Einheit das Tier als ein artikulierter Leib, als ein differenziertes Ganzes, als ein beseeltes Individuum hervortritt, so daß Wachstum und Zunahme wesentlich Größenveränderungen sind, während das Wachstum der Pflanze, da sich in ihm erst die Formen derselben in sukzessiven Zuständen entwickeln, wesentlich in der Formveränderung besteht. Der Gestaltungsprozeß der Pflanze ist eine Metamorphose, deren Subjekt, das Grundgebilde oder Grundorgan der Pflanze, eine Reihe von Bildungen und Umbildungen durchläuft. Alle organischen Teile der Pflanze sind demnach identisch, alles vegetabilische Wachstum ist nur eine Vermehrung seiner selbst, alle Gestaltung der Pflanze nichts anderes als eine Vervielfältigung ihrer Individualität. „Der Prozeß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ist ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als subjektive Einheit von Gliedern ist; der Teil — die Knospe, der Zweig usf. — ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die Differenz der organischen Teile nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Funktion des andern übergehen." „Das im Vegetabilischen

[1] Ebendas. § 345. Zus. S. 482—500. (S. 499.) § 346a. Zus. S. 506.

herrschende Wachstum ist daher Vermehrung seiner selbst als Veränderung der Form, während das animalische Wachstum nur Veränderung der Größe ist, aber zugleich eine Gestalt bleibt, weil die Totalität der Glieder in die Subjektivität aufgenommen ist. Das Wachstum der Pflanze ist Assimilieren des Andern zu sich; aber als Vervielfältigung seiner ist diese Assimilation auch Außersichkommen. Es ist nicht Zusichkommen als Individuelles, sondern eine Vervielfältigung der Individualität, so daß die eine Individualität nur die oberflächliche Einheit der vielen ist."[1]

Daß aber die Pflanzenformen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit auf einen Grundtypus zurückgehen, dessen Modifikationen sie sind, ist die Idee, welche Goethe erkannt und in seiner „Metamorphose der Pflanzen" (1790) ausgeführt hat. Er nannte diesen Grundtypus, woraus durch Ausdehnung und Zusammenziehung die zahllosen Formen der Pflanzenwelt herzuleiten sind, die Urpflanze. Das ist auch ein Urphänomen. „Goethes Metamorphose der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens gerissen hat. Die Identität der Organe ist in der Kategorie der Metamorphose überwiegend; die bestimmte Differenz und die eigentümliche Funktion der Glieder, wodurch der Lebensprozeß gesetzt ist, ist aber die andere notwendige Seite zu jener substantiellen Einheit."[2]

2. Monokotyledonen und Dikotyledonen.

Das Außersichgehen der Pflanze in mehrere Individuen ist zugleich eine ganze Gestalt, eine organische Totalität, die in ihrer Vollständigkeit Wurzel, Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Blüte, Frucht hat; das Interesse Goethes aber geht darauf, zu zeigen, wie alle diese differenten Pflanzenteile ein einfaches, in sich geschlossen bleibendes Grundleben sind, und alle Formen nur äußerliche Umbildungen eines und desselben identischen Grundwesens, nicht nur in der Idee, sondern auch in der Existenz bleiben. Die Teile existieren als an sich gleiche, und Goethe faßt den Unterschied nur als ein Ausdehnen oder Zusammenziehen. Auf diese Weise zeigt sich in der ganzen Produktion der Pflanze dieselbe Gleichartigkeit und einfache Entwicklung, und diese Einheit der Form ist das Blatt.

[1] Ebendas. § 343. S. 470. Zus. S. 472. — [2] Ebendas. § 345. S. 483.

Die Entwicklung beginnt mit dem Keim, aus dem die Samenläppchen (Kotyledonen) als Blätter noch roher und unausgearbeiteter Art hervorgehen, dann der Stengel mit seinen Knoten, die Stengelblätter, deren mehrere sich am Endpunkte des Stengels um eine Achse versammeln und den Kelch bilden, der aus Blättern, um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt versammelten Stengelblättern, besteht; aus dem Kelch entsteht die Krone, die Blüten- und Blumenblätter, woraus die Befruchtungsorgane, die Staubwerkzeuge, Staubfäden und Staubbeutel (Filamente und Antheren) sich entwickeln. Ebenso lassen sich die Früchte als Umbildungen des Blattes aufzeigen. Dies sind die Hauptgedanken der goetheschen Pflanzenmetamorphose.[1]

Im Keim liegt die Pflanze, noch verhüllt, und muß ins Erdreich gelegt werden, um seine Kraft zu entfalten und die Metamorphose hervorzuzaubern. Der Pflanzer gleicht dem Aladdin, der im Besitz einer Wunderlampe ist und durch deren Berührung den mächtigen Geist herbeiruft, der ihm dient. Dieser Magus ist die Erde mit ihren Elementen, Licht, Luft, Wasser und Erde. Unbildlich zu reden: dieser Zauberer ist die Idee des Lebens selbst, d. h. der Begriff. „Der Keim ist das Unenthüllte, welches der ganze Begriff ist, — die Natur der Pflanze, die aber noch nicht als Idee ist, da sie noch ohne Realität ist. — Das Samenkorn ist so, um der Unmittelbarkeit seiner Individualität willen, ein gleichgültiges Ding, es fällt in die Erde, welche für es die allgemeine Kraft ist. Das Bergen des Samenkorns in die Erde ist daher eine mystische, magische Handlung, welche andeutet, daß geheime Kräfte in ihm sind, die noch schlummern." „Der Magier, der diesem Korn, das ich mit der Hand zerdrücke, einen ganz anderen Sinn gibt, — er, welchem eine rostige Lampe ein mächtiger Geist ist, — ist der Begriff der Natur; das Korn ist die Macht, welche die Erde beschwört, daß ihre Kraft ihm diene."[2]

Der Begriff und der Charakter des Lebens wie der Lebensstufe offenbart sich in der Art und Weise, wie die Teile des Individuums sich zueinander und zum Ganzen verhalten, ob sie gleichartig oder verschiedenartig sind, ob das Individuum sich nur wiederholt oder wahrhaft differenziert. In dieser Beziehung ist ein Wort Goethes in seinen Beiträgen „Zur Morphologie" (1817) so er-

[1] Ebendas. § 345. Zus. S. 489—499. — [2] Ebendas. § 346. a. Zus. S. 503.

leuchtend wie einleuchtend, es ist ganz im Geist der hegelschen Lehre und mit Recht in ihrer Naturphilosophie angeführt worden. „Je unvollkommener ein Geschöpf ist, desto mehr sind die Teile einander ähnlich und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf ist, desto unähnlicher werden die Teile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Teilen mehr oder weniger gleich; in diesem das Ganze den Teilen unähnlich. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommeneres Geschöpf."[1] Eben darin besteht die Vollkommenheit des Tiers gegenüber der Pflanze. So hat auch Leibniz gedacht. So denkt auch Darwin, wir wollen auch den Aristoteles nennen und an seine Unterscheidung zwischen den ὁμοιομερῆ und ἀνομοιομερῆ erinnern.

Alle Entfaltung ist fortschreitende Unterscheidung, Differenzierung oder Diremtion. Die erste nach außen gerichtete Entfaltung des Samenkorns ist die Diremtion zwischen Blatt und Wurzel; zwischen beiden als der ersten Diremtion ist der Stengel. Es ist hier nicht von unentwickelten Pflanzenformen, wie Flechten, Mosen, Schwämmen usf. die Rede, sondern von den entwickelten. Ob nun die zweifache Diremtion nach außen geschieht, die erste in Blatt und Wurzel, die zweite in Blatt und Stengel, das hängt davon ab, ob das Blättchen, welches der Keim hervortreibt, das Samenläppchen (κοτυληδών, cotyledon) ein einfaches ist oder ein gedoppeltes. Darauf beruht der große Unterschied der Monokotyledonen, wie Zwiebeln, Gräser, Palmen usf., und der Dikotyledonen, welchen Unterschied in dieser seiner Bedeutung Linné noch nicht erkannt und hervorgehoben, sondern erst die französischen Botaniker B. und A. de Jussieu eingeführt haben, um an die Stelle des künstlichen, auf der Vergleichung, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Merkmale beruhenden Pflanzensystems ein natürliches zu setzen, das sich auf Genealogie und Herkunft, d. h. auf Verwandtschaft gründet. So entsteht die Einteilung der Pflanzenwelt in Monokotyledonen und Dikodyledonen. Ein Beispiel jener ist die Palme, an welcher die Blätter als Stamm und Äste erscheinen, ein Beispiel dieser (Stengelarten) der Kaktus, wo der Stengel mit dem Blatt eins bleibt und Stengel aus Stengel hervorgeht.[2]

[1] Ebendas. S. 472. Anmkg. — [2] Ebendas. S. 507.

Während die erste Diremtion sich sogleich auf den Prozeß nach außen bezieht, indem die Wurzel mit der Erde, das Blatt mit Luft und Licht in Wechselbeziehung steht, so ist die nähere, nach innen gerichtete Diremtion das Sichscheiden der Pflanze in die Holzfaser oder das tätige Spiralgefäß und die anderen Gefäße. Mit dem Gestaltungsprozeß ist unmittelbar der zweite sich nach außen spezifizierende Prozeß verknüpft: die Assimilation. Der Same keimt nur, von außen erregt, und die Diremtion des Gestaltens in Wurzel und Blatt ist (wie schon gesagt) selbst Diremtion in die Richtung nach Erde und Wasser und in die nach Licht und Luft: in die Einsaugung des Wassers und in die durch Blatt und Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte Assimilation desselben. Die Rückkehr in sich, in welcher die Assimilation sich beschließt, hat das Selbst nicht in innerer subjektiver Allgemeinheit gegen die Äußerlichkeit, nicht als Selbstgefühl zum Resultat; die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äußerlichen Selbst, hinausgerissen, rankt demselben entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. Insich nimmt sie sich aus ihm die spezifische Befeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geistigkeit des Geruchs, des Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt.[1] Wie ein menschliches Individuum im Verhältnis zum Staate, als seiner sittlichen Substantialität, seiner absoluten Macht und seinem Wesen, eben in dieser Identität selbständig und für sich wird, reift und wesentlich wird: so gibt sich die Pflanze im Verhältnis zum Licht ihre Partikularität, spezifische und kräftige Bestimmtheit in sich selbst. Besonders im Süden sind diese Arome vorhanden; eine Gewürzinsel riecht viele Meilen weit im Meere und entfaltet eine große Pracht der Blumen.[2]

Die Ernährung (Assimilation) der Pflanze besteht in der Aufnahme derjenigen Stoffe, aus welchen sich der Körper der Pflanze und dessen Säfte bilden, und in der Ausscheidung des Untauglichen und Überflüssigen, in der Einsaugung und Absonderung. Die Einsaugungsorgane sind Wurzel und Blatt, die Absonderungs- und Ausdünstungsorgane die Blätter; das Wasser wird im Innern der Pflanze in seine Bestandteile zersetzt und der Sauerstoff unter dem Einfluß des Sonnenlichtes durch die Blätter, diese Lungen der

---

[1] Ebendas. § 346. a. Zus. S. 508. — B. Assimilationsprozeß. § 347. S. 525.
[2] Ebendas. S. 529.

Pflanze, wieder abgesondert und der Atmosphäre zurückgegeben, d. h. die Pflanzen atmen bei Tage ihren Sauerstoff aus; sie saugen aus der Luft die Kohlensäure ein, zersetzen sie in Kohlenstoff und Sauerstoff und atmen bei Nacht Kohlenstoffgas aus. „Die äußere Natur, wozu sich die Pflanze verhält, sind die Elemente, nicht das Individualisierte. Die Pflanze verhält sich zum Licht, zur Luft, zum Wasser.“ „Daß in dem Luftprozeß die Pflanze die Luft in sich bestimmt, erscheint so, daß die Pflanze die Luft als ein bestimmtes Gas wieder von sich gibt, indem sie durch das Aneignen das Elementarische differenziert. Dieser Prozeß streift am meisten an das Chemische an. Die Pflanzen dünsten aus, sie verwandeln die Luft in Wasser und umgekehrt das Wasser in Luft. Dieser Prozeß ist das Ein- und Ausatmen. Bei Tage haucht die Pflanze Sauerstoffgas, bei Nacht Kohlenstoffgas aus.“[1]

Das Selbst als das eigentliche Subjekt durchläuft eine Entwicklung, in der es zu sich zurückkehrt. Eben in dieser Rückkehr zu sich besteht der Charakter des subjektiven Lebens, welcher der Pflanze fehlt, nicht aus Mangel, sondern vermöge ihrer Wesenseigentümlichkeit, sie schreitet von Knospe zu Knospe fort, ihre Formen immer von neuem wiederholend und reproduzierend, ohne sich je zu vollenden. In diesem resultatlosen Fortsprossen besteht das Vegetieren, welches ins Endlose fortgeht.

3. Der Gattungsprozeß.

Indessen gibt es auch in der Entwicklung der Pflanze einen gewissen Höhen- und Vollendungszustand, der das bloße Fortvegetieren hemmt und die Rückkehr zu sich bedeutet. Die Entwicklung der Pflanze geht vom keimenden Samenkorn durch Blüte und Frucht zum neuen Samenkorn. „Aus dem ersten Keim ist die Pflanze durch das Lineare der Holzfaser und die Fläche des Blattes hindurch, in der Blume und der Frucht zur Gestalt der Rundung gekommen; das Vielfache der Blätter nimmt sich wieder in einen Punkt zusammen. Als die ins Licht, ins Selbst erhobene Gestalt, ist es dann vornehmlich die Blume, der die Farbe zukommt. Die Blume riecht nicht bloß, wie die Baumblätter, wenn sie gerieben wird, sondern sie duftet von selbst. In der Blüte tritt endlich die Differenzierung in Organe ein, die man mit den Sexualteilen des Animalischen verglichen hat, und diese sind ein an der

[1] Ebendas. S. 528—535.

Pflanze selbst erzeugtes Bild des Selbsts, das sich zum Selbst verhält. Die Blume ist das sich einhüllende vegetabilische Leben, das einen Kranz um den Keim als inneres Produkt erzeugt, während sie vorher nur nach außen ging." „Die Pflanze gebiert somit nur ihr Licht aus sich als ihr eigenes Selbst, in der Blüte, in welcher zunächst die neutrale grüne Farbe zu einer spezifischen bestimmt wird. Der Gattungsprozeß, als das Verhältnis des individuellen Selbst zum Selbst, hemmt als Rückkehr in sich das Wachstum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe."[1]

Nun werden in der Pflanze männliche und weibliche Geschlechtsteile unterschieden: jene sind die Staubfäden und der Staubbeutel (Pollen), diese der Fruchtknoten (Germen) und das Pistill: in der Berührung zwischen dem Samenstaub und dem Pistill, in dem Bestäubtwerden dieses durch jenen besteht der vegetabilische Befruchtungs- oder Gattungsprozeß. Was sich aber in dieser Art der Begattung zueinander verhält, sind Teile oder Organe, nicht aber Individuen. Mit vollem Recht redet man von männlichen und weiblichen Tieren, da hier das ganze Individuum durch sein Geschlecht bestimmt und charakterisiert ist; dieser Charakter ist um so ausgeprägter, je höher der animalische Organismus steht. In diesem Sinn gibt es keine männlichen und weiblichen Pflanzen; vielmehr muß man in diesem Sinn, d. h. durch Vergleichung mit und im Unterschiede von den Tieren die Pflanzen als geschlechtslos und ihre Befruchtung nur als „ein Analogon des Geschlechtsverhältnisses" betrachten. Es gibt Pflanzen, gerade die wichtigsten, welche getrennte Geschlechtsorgane haben, die einen die männlichen, die anderen die weiblichen: die sogenannten Diözisten, wie Palmen, Hanf, Hopfen usf.; es gibt eine Pflanzenklasse, welche beide Geschlechtsorgane, die männlichen und weiblichen, zugleich haben und Hermaphroditen sind, die Monözisten, wie Melonen, Kürbisse, Haselnüsse, Tannen, Eichen usf., endlich die Polygamen, die sowohl diözistisch als hermaphroditisch (Zwitterblumen) zugleich sind. Eine weibliche Palme in Petersburg, die immer vergeblich geblüht hatte, war schon hundert Jahre alt, als sie durch den Samen einer männlichen Palme in Karlsruhe bestäubt wurde, und zwar mit glücklichem Erfolge.[2]

[1] Ebendas. § 347. Zus. S. 535. C. Gattungsprozeß. § 348. S. 535 flgd
[2] Ebendas. § 348. S. 538—540.

„Das eigentliche Geschlechtsverhältnis", sagt Hegel, „muß zu seinen entgegengesetzten Momenten ganze Individuen haben, deren Bestimmtheit, in sich vollkommen reflektiert, sich über das Ganze verbreitet. Der ganze Habitus des Individuums muß mit seinem Geschlecht verbunden sein. Erst wenn die inneren Zeugungskräfte die ganze Durchdringung und Sättigung erreicht haben, ist der Trieb des Individuums vorhanden und das Geschlechtsverhältnis erwacht. Was am Tiere von Haus aus geschlechtlich ist, nur sich entwickelt, zur Kraft kommt, zum Trieb wird, aber nicht das Bildende seiner Organe ist, das ist in der Pflanze ein äußerliches Erzeugnis. Die Pflanze ist also geschlechtslos, selbst die Diözisten, weil die Geschlechtsteile, außer ihrer Individualität, einen abgeschlossenen besonderen Kreis bilden."[1]

III. Der animalische Organismus.[2]

1. Pflanze und Tier.

Alles Leben ist Selbstbetätigung und darum seinem innersten Wesen nach Selbst oder Subjekt. Daß die Pflanze sich gestaltet, ernährt und fortpflanzt und doch nie zu sich selbst, sondern immer wieder außer sich kommt, daß sie wohl ein Sich, aber kein Selbst ist: darin besteht in der Pflanzennatur der innere Widerspruch, der sich in einer höheren Lebensstufe auflöst. Dieser höhere Organismus ist der animalische. Die Pflanze ist und hat kein Fürsich, sondern ist immer nach außen gerichtet und auf anderes bezogen, sie ist auch in ihren höchsten Erscheinungsformen, in der Herrlichkeit ihrer Farben, ihres Duftes und ihrer Früchte dazu bestimmt, gesehen, gerochen, geschmeckt, mit einem Worte genossen zu werden, ihr ganzes Dasein geht auf in Sein für anderes. Da sie kein Selbst ist, so hat sie auch keine Selbstsucht, keinerlei selbstsüchtige Begierden. In diesem ihrem Mangel besteht, was man poetisch die Naivität und Unschuld der Pflanzen nennt. „Die Pflanze ist ein untergeordneter Organismus, dessen Bestimmung ist, sich dem höheren Organismus darzubieten, um von ihm genossen zu werden. Wie das Licht an ihr Farbe als Sein für anderes, und sie ebenso als Luftform ein Geruch für anderes ist, so nimmt sich die Frucht als ätherisches Öl in das brennbare Salz des Zuckers zusammen und

[1] Ebendas. S. 538 u. 539.
[2] Kap. III. Der tierische Organismus. §§ 350—376. S. 549—696.

wird weinigte Flüssigkeit. Hier zeigt sich nun die Pflanze als der Begriff, der das Lichtprinzip materialisiert und das Wässerige zum Feuerwesen gemacht hat."[1]

Das tierische Selbst hat den Charakter der Subjektivität, des Fürsichseins, der durchgängigen Beziehung auf sich selbst oder der Selbstbejahung, es ist sowohl das Prinzip als das Resultat, sowohl der Grund als der Gegenstand, sowohl das Subjekt als das Objekt seiner Lebenstätigkeit, was Hegel als „die Verdoppelung des Selbsts" bezeichnet. „Der animalische Organismus ist also diese Verdoppelung der Subjektivität, die nicht mehr, wie bei der Pflanze, verschieden existiert, sondern so, daß nur die Einheit dieser Verdoppelung zur Existenz kommt."

Daher besteht im völligen Unterschiede von der Pflanze der Grundcharakter des tierischen Subjekts und seiner Selbstbejahung darin, daß es sich findet, empfindet, fühlt und vorstellt, aber, eingeschränkt auf und in den Kreis seiner Individualität, diesen nicht durchbricht und darüber hinausgeht, nicht imstande ist, sich zu denken, d. h. seiner selbst im Unterschiede von der Welt, also auch von seiner Individualität und Einzelnheit, d. h. seines Selbstes in seiner Allgemeinheit sich bewußt zu werden. Die Pflanze ist ein lebendiges Individuum, ein Selbst ohne Selbstempfindung und Selbstgefühl: darin besteht der Widerspruch ihres Daseins und ihrer unübersteiglichen Schranke. Das Tier ist oder hat Selbstempfindung und Selbstgefühl, aber kein Selbstbewußtsein: darin besteht der Widerspruch seines Daseins und seiner unübersteiglichen Schranke. Selbstbewußtsein ist Geist. Die Erhebung des animalischen Organismus zum Selbstbewußtsein oder zum geistigen Leben geschieht im Menschen: er ist das geistige Subjekt oder der subjektive Geist.

Das tierische Selbst und dessen subjektive Einheit ist in allen Teilen seines Leibes gegenwärtig: diese Gegenwart nennt man Seele; daher ist die Seele nicht räumlich zu fassen, denn es ist unmöglich, daß etwas in verschiedenen Teilen des Raumes zugleich da ist. „Es sind Millionen Punkte, in denen überall die Seele gegenwärtig ist, aber doch ist sie nicht an einem Punkte, weil das Außereinander des Raumes eben keine Wahrheit für sie hat. Dieser Punkt der Subjektivität ist festzustellen; die anderen sind

[1] Ebendas. § 349. Zus. S. 549.

nur Prädikate des Lebens. Diese Subjektivität ist aber noch nicht für sich selbst als reine, allgemeine Subjektivität; sie denkt sich nicht, sie fühlt sich, schaut sich nur an"; — „sie ist sich nur in einem bestimmten besonderen Zustand gegenständlich und Negation jeder solchen Bestimmtheit, aber nicht darüber hinaus, wie auch der sinnliche Mensch sich in allen Begierden herumwerfen kann, aber nicht daraus heraus ist, um sich als Allgemeines denkend zu fassen".[1]

2. Die tierischen Prozesse und Funktionen.

Diesem Begriff der tierischen Subjektivität gemäß ordnen sich die tierischen Lebensprozesse der Gliederung, Assimilation und Generation; ebenso die Funktionen des tierischen Organismus, nämlich die Tätigkeiten der Selbstempfindung, der Selbstbewegung und der beständigen Wiedererzeugung des leiblichen Daseins: die Funktionen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion; diese Funktionen verleiblichen sich in den drei Systemen des tierischen Organismus: die Sensibilität im Nervensystem, die Irritabilität im Blutsystem, die Reproduktion im Verdauungssystem. Die organischen Formen oder Elemente dieser drei Systeme sind: die Nervenfaser das der Sensibilität, die Muskelfaser das der Irritabilität, das Zellgewebe das der Reproduktion. „Indem die Sensibilität als Nervensystem, die Irritabilität als Blutsystem, die Reproduktion als Verdauungssystem auch für sich existieren, so läßt sich nach Treviranus' Biologie der Körper aller Tiere in drei verschiedene Bestandteile zerlegen, woraus alle Organe zusammengesetzt sind: in Zellgewebe, Muskelfasern und Nervenmark, die einfachen abstrakten Elemente der drei Systeme."

Aber diese Systeme sind ungeteilt, und jeder Punkt enthält alle drei in unmittelbarer Einheit. Jedes dieser Systeme hat sein organisches Zentrum. Das der Sensibilität ist der Kopf, das der Irritabilität die Brust, das der Reproduktion der Unterleib. Dazu kommen die Extremitäten zur mechanischen Bewegung und Ergreifung, die das Moment der sich nach außen unterschieden setzenden Einzelnheit ausmachen.[2]

[1] Ebendas. § 350. Zus. S. 550 u. 551.

[2] Ebendas. A. Die Gestalt. § 353. 1. Die Funktionen des Organismus. S. 559—561. § 354. 2. Die Systeme der Gestalt. S. 561—563. § 355. 3. Die totale Gestalt. S. 582 flgd.

3. Der tierische Leib und seine Gliederung.

Obwohl die drei organischen Systeme unmittelbar verknüpft sind und in durchgängiger Wechselwirkung stehen, so sind sie einander keineswegs gleichwertig, sondern die Funktion der Reproduktion (das vegetative Tierleben) ist den Funktionen der Irritabilität und der Sensibilität und jene dieser untergeordnet. Entwicklung ist fortschreitende Differenzierung und Sonderung. Je weniger nun die Organe dieser drei Systeme gesondert sind, um so mehr hervortretend und herrschend ist die Reproduktion, das niedrigste jener drei Systeme, welches auch der Pflanze zukommt, um so niedriger ist der animalische Organismus. „Die höheren Naturen des Lebendigen sind die, wo die abstrakten Momente, Sensibilität und Irritabilität, für sich hervortreten: das niedere Lebendige bleibt Reproduktion, das höhere hat die tieferen Unterschiede in sich und erhält sich in dieser stärkeren Diremtion. Es gibt so Tiere, die nichts sind als Reproduktion, — ein gestaltloser Gallert, ein tätiger Schleim, der in sich reflektiert ist, wo Sensibilität und Irritabilität noch nicht getrennt sind."[1]

Damit aber die Organe der drei Systeme in deutlicher plastischer Sonderung hervortreten, und (was dasselbe heißt) die totale Gestalt des Organismus sich in Kopf, Brust, Unterleib und Extremitäten abteilt: dazu gehört ein festes, ruhendes Gerüst, von innen nach außen gerichtet, um Haut und Muskeln zu stützen und zu tragen, von außen nach innen gerichtet, um die zentralen Nervenmassen des Gehirns und des Rückenmarks zu umschließen und zu bedecken. Dieses Gerüst ist das Knochensystem oder das Skelett, dessen Mitte das Rückgrat oder die Wirbelsäule ist. Schon hier erkennen wir, daß sich das Tierreich in zwei große Hauptklassen scheidet: die Wirbeltiere (vertebrata) und die Wirbellosen, die sich zu jenen verhalten als die niedere Tierwelt zu der höheren, deren höchste Ordnungen die der Säugetiere sind, aus denen der Mensch hervorgeht.

Aus dem gleichförmigen Typus des Knochenbaues erhellt der von der Natur geforderte Zusammenhang des Menschen mit dem Tierreich. Freilich wollten noch am Ende des vorigen Jahrhunderts die Anatomen den Menschen in Vergleichung mit den Wirbeltieren für eine osteologische Ausnahme gelten lassen, weil ihm ein kleiner Knochen fehle, der Zwischenknochen zwischen den beiden symme-

[1] Ebendas. § 353. Zus. S. 560.

trischen Hälften des Oberkiefers (os intermaxillare). Daß auch dieser Knochen im Bau oder Typus des Menschen nicht fehle, sondern vorhanden sei und zeitig mit dem Oberkiefer verwachse, war eine der glücklichsten Entdeckungen Goethes im Gebiete der vergleichenden Anatomie (1784), nicht durch Zufall gemacht, sondern nach der Richtschnur seiner von der Idee naturgemäßer Entwicklung geleiteten Grundanschauung.

Der Zwischenknochen gehört zu den Gesichtsknochen, die mit den Schädelknochen zusammenhängen. Den Schädelknochen liegt die Form des Rückenwirbels zugrunde, und sie können darin auseinandergelegt werden. „Der Grundorganismus des Knochens ist der Rückenwirbel, und alles nur Metamorphose desselben, nämlich nach inwendig eine Röhre und deren Fortsätze nach außen. Daß dies die Grundform der Knochenbildung sei, hat besonders Goethe mit seinem organischen Natursinn gesehen und die Übergänge vollkommen verfolgt, in einer schon 1785 verfaßten Abhandlung, die er in seiner Morphologie herausgab." „Goethe zeigt (und es ist eine der schönsten Anschauungen, die er gehabt hat), daß die Kopfknochen ganz nur aus dieser Form herausgebildet sind: das os sphenoideum, das os zygomaticum (das Jochbein), bis zum os bregmatis, dem Stirnbein, welches der Hüftknochen im Kopfe ist." „Der Rückenwirbel ist der Mittelpunkt des Knochensystems, der sich in die Extreme des Schädelknochens und der Extremitäten dirimiert und sie zugleich verbindet: dort die Höhlung, die sich durch Vereinigung der Flächen zur Rundung nach außen schließt, hier das in die Länge gestreckte Hinausgehen, das in die Mitte tritt und sich wesentlich durch Kohäsion an die Längen der Muskeln befestigt."[1]

4. Das Nervensystem und der Blutumlauf.

Das Leben des animalischen Organismus, da er selbstischen oder subjektiven Wesens ist, d. h. in allen seinen Prozessen und Funktionen sich zum Gegenstand hat, muß in seinen Beziehungen nach außen sich immer wieder auf sich zurückbeziehen und auf sich zurückgehen und bildet notwendigerweise einen Kreislauf in jedem seiner drei Systeme. Das organische Gebilde der Sensibilität ist das

[1] Ebendas. § 354. Zus. S. 566 u. 567. „Oken, dem Goethe seine Abhandlung mitteilte, hat ihre Gedanken in einem Programm, das er darüber schrieb, als sein Eigentum ausgekramt und so den Ruhm davon getragen" (1807). In dem Anblick eines Schafschädels auf dem Lido in Venedig fand Goethe seine Entdeckung bestätigt (1790). — Vgl. über den Bau des Leibes mein Werk über Schopenhauer. (3. Aufl.) Buch I. Kap. IX. S. 295—301.

Nervensystem, das sich von den Zentralorganen des Gehirns und Rückenmarks durch den ganzen Körper ausbreitet und verzweigt, sowohl in der Richtung von außen nach innen, als in der von innen nach außen: in der ersten Richtung laufen die Empfindungsnerven (die sensibeln), in der zweiten die Bewegungsnerven (die motorischen). Der englische Anatom Charles Bell hatte die wichtige, von Hegel zwar erlebte, aber in seiner Naturphilosophie nicht verwertete Entdeckung gemacht, daß aus den vorderen Wurzeln des Rückenmarks die motorischen, aus den hinteren die sensibeln Nerven entspringen. Diese leiten die Empfindung, jene die willkürliche Bewegung; beide Nervenarten, da sie in den Zentralorganen des Gehirns und des Rückenmarks wurzeln, bilden das zentrale Nervensystem im Dienste der Sensibilität und Irritabilität, diesen animalischen Lebenstätigkeiten im vorzüglichen Sinne des Worts, während das sogenannte vegetative oder sympathische Nervensystem, welches aus kleinen Nervenknoten (Ganglien) besteht, besondere Nervenzentra bildet, welche die Tätigkeiten der Reproduktion leiten, die unwillkürlichen Leibesaktionen, wie das Atmen, den Blutumlauf, die Verdauung, die Absonderung, Fortpflanzung usf. „Man kann die Ganglien als kleine Gehirne im Unterleibe betrachten, welche aber nicht absolut unabhängig für sich, d. h. außer Verbindung mit den Nerven sind, die unmittelbar mit dem Gehirn und den Rückenmarksnerven zusammenhängen, aber zugleich sind sie selbständig und unterscheiden sich von diesen in Funktion und Struktur." „In dem Zustande des Somnambulismus, wo die äußeren Sinne kataleptisch erstarrt sind und das Selbstbewußtsein innerlich ist, fällt diese innere Lebendigkeit in die Ganglien und in das Gehirn dieses dunkeln unabhängigen Selbstbewußtseins." Der französische Physiologe Bichat, welchen Hegel anführt, teilt in seinen «Nouveaux éléments de physiologie» (1822) das System der Ganglien ein in die des Kopfes, des Halses, des Thorax, des Abdomens und des Beckens. „Sie befinden sich also im ganzen Körper, vorzüglich jedoch in den Teilen, die zur inneren Gestaltung gehören, vornehmlich im Unterleibe. Durch Zusammenhänge unter sich bilden sie den sogenannten sympathischen Nerven", unter dessen Komplexen der größte das Sonnengeflecht (plexus solaris) ist im obersten Teil der Bauchhöhle.[1]

[1] Hegel. VII. Abt. I. § 354. Zus. S. 569 u. 570.

Der große innere Kreislauf der Individualität ist der Blutumlauf, dessen Zentralorgan das Herz ist und dessen peripherische Organe die Gefäße oder Adern. Wie alle Nahrungsmittel sich in Blut verwandeln, so ist es auch das Preisgegebene, aus dem alles seine Nahrung nimmt. Das Blut ist diese unendliche, ungeteilte Unruhe des Aussichheraustretens, während der Nerv das Ruhige, Beisichbleibende ist. Die unendliche Verteilung und dieses Auflösen des Teilens und dieses Wiederteilen ist der unmittelbare Ausdruck des Begriffs, den man hier, sozusagen, mit Augen sieht. Man findet im Herzen keinen Nerven, sondern es ist die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Zentrum, als Muskel, der pulsiert. Als die absolute Bewegung, das natürlich lebendige Selbst, der Prozeß selbst, wird das Blut nicht bewegt, sondern *ist* die Bewegung. Alle mechanischen Erklärungen der Physiologen sind unzureichend. Das Herz bewege das Blut, und die Blutbewegung sei wieder das Bewegende des Herzens; dies ist aber ein Kreis, ein perpetuum mobile, das zugleich stille stehen müßte, weil die Kräfte im Gleichgewicht sind. Eben darum ist vielmehr das Blut selbst das Prinzip der Bewegung: es ist der springende Punkt, durch den die Zusammenziehung der Arterien mit dem Nachlassen der Herzventrikel zusammenfällt. „Diese *Selbstbewegung* ist nichts Unbegreifliches, Unbekanntes, außer wenn Begreifen in dem Sinne genommen wird, daß etwas anderes, die Ursache, aufgezeigt werde, von der es bewirkt wird. Dies ist aber nur die äußere, d. h. gar keine Notwendigkeit. Die Ursache ist selbst wieder ein Ding, nach dessen Ursache wieder zu fragen ist und so fort immer zu etwas anderem in die schlechte Unendlichkeit, welche die Unfähigkeit ist, das Allgemeine, den Grund, das Einfache, welches die Einheit Entgegengesetzter ist, und daher das Unbewegbare, das aber bewegt, zu denken und vorzustellen. Dies ist das Blut, das Subjekt, das so gut als der Wille eine Bewegung anfängt.“[1]

Die Blutmasse zirkuliert im ganzen Organismus und durchströmt alle seine Glieder, indem sie durch den einen Teil seiner Kanäle nach außen getrieben oder vom Herzen weggeführt und durch den anderen wieder nach innen getrieben oder zum Herzen zurückgeführt wird: die wegführenden Gefäße sind die *Arterien* (Schlagadern), die zurückführenden die *Venen* (Blutadern); jene

[1] Ebendas. S. 575—578.

verzweigen sich bis in die feinsten Kapillargefäße (Haarröhrchen) und gehen durch diese in die Venen über. Das Blut, welches vom Herzen aus alle Glieder des Organismus durchströmt, ist das arterielle, hellrote; das Blut, welches von den Gliedern des Organismus zum Herzen zurückströmt, ist das venöse, dunkelrote. In dieser Bewegung vom Herzen aus und zum Herzen zurück durch die Arterien, Kapillargefäße und Venen besteht der große Kreislauf des Blutes. In der Bewegung vom Herzen durch die Lungenarterien zu den beiden Lungenflügeln und die Kapillargefäße der Lunge und die Lungenvenen zum Herzen zurück besteht der kleine Kreislauf, auf welchem Wege das Blut durch die Lungen und deren Einatmung aus der Atmosphäre den Sauerstoff und die hellrote Farbe empfängt. „Die Lunge ist das animalische Blatt, welches sich zur Atmosphäre verhält und diesen sich unterbrechenden und herstellenden, aus- und einatmenden Prozeß macht." „Lungen- und Leberprozeß stehen in der engsten Verbindung miteinander; der flüchtige, ausschweifende Lungenprozeß mildert die Hitze der Leber, diese belebt jenen." „In diese zwei Prozesse dirimiert sich das Blut. Sein realer Kreislauf ist also, dieser dreifache Kreislauf zu sein: einer für sich selbst, der andere der Kreislauf der Lunge, der dritte der Leber. In jedem ist ein eigener Kreislauf, indem das, was im Lungenkreislauf als Arterie erscheint, im Pfortadersystem als Vene erscheint, und umgekehrt im Pfortadersystem die eintretenden Venen als Arterien. Dieses System der lebendigen Bewegung ist das dem äußeren Organismus entgegengesetzte, es ist die Kraft der Verdauung."[1]

Die Blutbereitung geschieht durch die Ernährung, die darin besteht, daß die ernährenden Stoffe von außen aufgenommen und dem Organismus durch dessen eigene Kraft und Tätigkeit angeeignet oder assimiliert werden: sie werden im Magen zu Speisebrei (Chymus) verarbeitet und verdaut, in den Darmkanälen wird die Verdauung vollendet, das Unbrauchbare abgesondert und ausgeschieden, das Brauchbare in Nahrungs- oder Milchsaft (Chylus) verwandelt und dem Blute mitgeteilt. „Der Chylus, dies Produkt des Bluts, kehrt ins Blut zurück: es hat sich selbst erzeugt. Dies ist der große innere Kreislauf der Individualität, dessen Mitte das Blut selbst ist, denn es ist das individuelle Leben selbst." „Das Blut

[1] Ebendas. § 354. Zus. S. 573.

führt nicht Materien zu, sondern ist die Belebung eines jeden Gliedes, dessen Form die Hauptsache ist; und dies tut nicht nur die Arterie, sondern eben das Blut als dieses Gedoppelte, als Vene und Arterie. So ist das Herz allenthalben und jeder Teil des Organismus nur die spezifizierte Kraft des Herzens selbst."[1]

Die Zentra der Reproduktion sind der Magen und der Darmkanal. „Unmittelbar ist der Magen diese verdauende Wärme überhaupt und der Darmkanal die Entzweiung des Verdauten in ganz Unorganisches, Auszuscheidendes und in vollkommen Animalisiertes, welches ebenso die Einheit der bestehenden Gestalt als der Wärme des Auflösens ist, — das Blut. Die einfachsten Tiere sind nur ein Darmkanal."[2]

Hegel unterscheidet die Assimilation als theoretischen Prozeß, als praktisches Verhältnis und als Bildungstrieb oder Instinkt. Der theoretische Prozeß der Aneignung ist die Empfindung, die sich zur Vielsinnigkeit entwickelt. Die Sinne erheben sich vom Gefühl zu Geruch und Geschmack, zu Gesicht und Gehör. Das Gefühl als solches ist der Sinn der mechanischen Sphäre: der Schwere, Kohäsion und Wärme. Geruch und Geschmack sind die Sonne „der besonderen Luftigkeit" und „der realisierten Neutralität des konkreten Wassers"; Gesicht und Gehör sind die Sinne der Idealität, ebenfalls gedoppelt, denn die Idealität ist die Manifestation sowohl des Äußerlichen für Äußerliches als der Innerlichkeit: jene ist das Licht und die Farben, diese der Ton.[3]

Da der tierische Organismus der Welt zu seinem Dasein bedarf und als selbstische Einzelnheit sie von sich ausschließt und ihr gegenübersteht, so fühlt er, daß sie ihm mangelt. Bedürfnis ist das Gefühl des Mangels und der Trieb ihn aufzuheben. Dieser Trieb geht auf bestimmte Objekte, deren er bedarf, die ihn deshalb erregen, und gegen welche er gespannt ist. „Nur ein Lebendiges fühlt Mangel, denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation nur für ein drittes, für eine äußerliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, insofern in Einem ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein Solches,

---

[1] Ebendas. S. 575, 581. — [2] Ebendas. S. 582. Vgl. §§ 363 u. 364. S. 614—637. — [3] Ebendas. § 358. S. 598—602.

das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus." Treffende und tiefsinnige Worte, die zu einer erhabenen Betrachtung führen, welche allem Pessimismus zuwiderläuft. „Im Leben selbst ist der Mangel, doch ist er ebenso auch aufgehoben, weil es die Schranke als Mangel weiß. Es ist so ein Vorrecht höherer Naturen, Schmerz zu empfinden; je höher die Natur ist, desto mehr Unglück empfindet sie. Der große Mensch hat ein großes Bedürfnis und den Trieb, es aufzuheben. Große Handlungen kommen nur aus tiefem Schmerze des Gemüts her; der Ursprung des Übels usf. hat hier seine Auflösung."[1]

Das animalische Bedürfnis und der mit ihm identische Trieb wollen befriedigt sein. Die Art und Weise, wie der tierische Organismus sich diese Befriedigungen verschafft, nennt Hegel sein praktisches Verhältnis. Solche Triebe sind Hunger und Durst, solche Befriedigungen der Genuß der Nahrungsmittel, die Ernährung, Verdauung, Exkretion und Assimilation, wovon wir schon in der Kürze gehandelt haben. Bedürfnisse und Triebe gründen sich auf die Erregbarkeit und Erregungszustände des animalischen Organismus, die aber weit konkreter zu fassen sind, als in der sogenannten Erregungstheorie von seiten der Naturphilosophie in ihrem Zusammenhange mit der Brownschen Schule in der Medizin geschehen; da war die Rede von dem abstrakten Gegensatze der Rezeptivität und des Wirkungsvermögens, die als Faktoren in umgekehrtem Verhältnis der Größe miteinander stehen sollten, und von deren quantitativen Unterschieden der Erhöhung und Verminderung, Stärkung und Schwächung usf. „Eine Theorie der Medizin, die auf diese dürren Verstandesbestimmungen gebaut ist, ist mit einem halben Dutzend Sätze vollendet, und es ist kein Wunder, wenn sie eine schnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlassung zu dieser Verirrung lag in dem Grundirrtum, daß, nachdem das Absolute als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven bestimmt worden war, alle Bestimmungen nun nur ein quantitativer Unterschied sein sollte." Die Polemik, wie man sieht, geht direkt gegen Schelling und seine Anhänger von der Brownschen Schule in der Medizin.[2]

[1] Ebendas. § 359. Zus. Das praktische Verhältnis. S. 602—606.

[2] Ebendas. S. 602—604. Vgl. Meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. VII. (Schelling. 3. Aufl.) Buch II. Abschn. II. Kap. X. S. 341 flgd.

Es handelt sich in dem praktischen Verhalten des tierischen Organismus um solche qualitativen und konkreten Erregungszustände, die durch Objekte bestimmt sind, durch solche Objekte, welche zur Befriedigung seiner Bedürfnisse notwendig dienen, daher unwillkürlich ergriffen werden, wenn sie vorhanden sind, und unwillkürlich gebildet werden, wenn sie nicht vorhanden sind. Deshalb ist eine besondere und wundersame Form jenes praktischen Verhaltens der tierische Bildungstrieb, nicht der im System der Reproduktion tätige, von welchem Blumenbach redet, sondern der produktive künstlerisch werktätige, der in den sogenannten Kunsttrieben der Tiere besteht und gerade die wundersamsten Werke tierischer Instinkte ausführt. Alle diese Werke dienen zur Erreichung und Erfüllung tierischer Lebenszwecke, welche, wie Aristoteles und Kant bewiesen haben, innere Zwecke sind, d. h. solche, die allem Bewußtsein und aller Reflexion vorausgehen, daher alles Überlegen, alles Wählen und Zögern völlig von sich ausschließen. Eben darin besteht das Wesen des tierischen Instinkts. Das instinktive Handeln ist vollkommen zweckmäßig und vollkommen reflexionslos, es führt bestimmte Zwecke aus, ohne sie vorzustellen, es bildet diese Werke ebenso sicher und ebenso bewußtlos, wie das Tier seinen eigenen Leib gestaltet und gliedert. „Der Instinkt ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zwecktätigkeit.“[1]

Der Verstand kann nur unterscheiden, entgegensetzen, beziehen, aber nicht die Einheit der Gegensätze begreifen, nicht den Selbstzweck, nicht das Leben; er versteht nur die äußere Zweckmäßigkeit, nicht die innere, daher kann er auch über den tierischen Instinkt und seine Werke sich nur verwundern. „Der Verstand will mehr wissen als die Spekulation und sieht hoch auf sie herab; aber er bleibt immer in der endlichen Vermittlung und kann die Lebendigkeit als solche nicht erfassen.“[2]

Da die tierischen Instinkte oder Kunsttriebe ihre Zwecke mit vollkommener Sicherheit ausführen, aber keineswegs vorstellen, so sind sie auch nicht in dem höheren, mit gesteigerten Vorstellungskräften sich der Reflexion annähernden Tierreich einheimisch, sondern in dem niederen. „Als Kunsttrieb ist dieser Begriff aber nur das innere Ansich des Tieres, nur der bewußtlose Werkmeister;

[1] Hegel. VII. Abt. I. § 360. S. 601. Vgl. § 365. 3. Der Bildungstrieb.
[2] Ebendas. § 365. Zus. S. 635.

erst im Denken, beim menschlichen Künstler, ist der Begriff für sich selbst. Cuvier sagt daher, je höher hinauf die Tiere stehen, desto weniger haben sie Instinkt, die Insekten am meisten."[1]

5. Die Gattungen und die Arten des Tierreichs.

Das Verdienst, in den Gattungen und Arten der Tierwelt den aufsteigenden Stufengang oder die Entwicklung von der niedrigsten bis zur höchsten Organisation erkannt zu haben, gebührt der vergleichenden Anatomie, einer der wichtigsten unter den empirischen Wissenschaften und selbst gegenwärtig in der fruchtbarsten Entwicklung begriffen. Wie gegen das künstliche System der Merkmale, welches von Linné herrührt, die französischen Botaniker de Jussieu das natürliche System der Verwandtschaft und Herkunft in die Erkenntnis des Pflanzenreichs eingeführt, so haben dieselbe Bedeutung in der Erkenntnis des Tierreichs die französischen Zoologen Lamarck, durch seine «Philosophie zoologique» (1809), der Vorläufer Darwins, und Cuvier, „der große Stifter der vergleichenden Anatomie", auf dessen Untersuchungen über die fossilen Knochen der Vierfüßler (Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes, 1812) sich Hegel ausdrücklich bezieht, besonders auf den Discours préliminaire. Um aus den fossilen Resten den Knochenbau, das Skelett, den Charakter des Tieres, aus diesen Fragmenten gleichsam den Text des Organismus zu erkennen, ist der einzige Weg, der zum Ziele führt, die vergleichende Anatomie. Diesen Weg ging Cuvier und gewann sich die Einsicht: „Aus einem Knochen erkenne ich das ganze Tier". Nunmehr ist das Wort «ex ungue leonem» zur Wissenschaft erhoben und gilt nicht bloß vom Löwen.[2]

Schon Aristoteles in seiner Tiergeschichte hatte das Tierreich in zwei große Klassen geteilt: solche, die Blut haben (ἔναιμα), und solche, die keines haben (ἄναιμα); er hatte die beiden Klassen auch anatomisch unterschieden: die Tiere der ersten Klasse haben ein

[1] Ebendas. S. 636. — Als die erste Form der tierischen Kunsttriebe nennt Hegel diejenigen Werke, wodurch das Tier sich seine Umgebungen anpaßt, wie das Bauen der Nester, Höhlen, Lager usf., die Wanderungen nach einem ihren Lebenszwecken passenden Klima, die Migrationen der Vögel und Fische, das Vorratsammeln für den Winter usf.; die andere Seite des Kunsttriebes ist die Bereitung der Waffen zum Fang der Beute, wie das Netz der Spinnen usf.

[2] Ebendas. § 370. 2. Die Gattung und die Arten. S. 648—650. (Hegel schreibt „Lamarque".) In Hegels eigener Ausgabe letzter Hand ist dieser Paragraph als § 368 den Paragraphen über das Geschlechtsverhältnis vorausgestellt.

Rückgrat (ῥάχις), die der anderen haben keines. Nach Aristoteles gelten zwei Einteilungsgründe: das Blut und die Knochen. Die Tiere mit Blut sind die Wirbeltiere, die Tiere ohne Blut die Wirbellosen. Lamarck kam auf Aristoteles zurück und machte dessen zweiten Einteilungsgrund zum alleinigen, er unterschied das Tierreich in zwei Klassen: die Tiere mit und ohne Rückenwirbel (avec vertèbres und sans vertèbres). Cuvier vereinigte beide Einteilungsgründe des Aristoteles, indem er das Blut gleichsetzte dem roten Blut: die Tiere mit Rückenwirbel haben rotes Blut, die anderen weißes Blut und kein innerliches Skelett oder wenigstens nur ein ungegliedertes, oder auch ein artikuliertes, aber äußerliches. Wie Jussieu in das Pflanzensystem den großen und durchgreifenden Unterschied der Monokotyledonen und Dikotyledonen eingeführt hat, so Lamarck in das System des Tierreichs den ebenso bedeutungsvollen der Wirbeltiere und der Wirbellosen.[1]

Die Ordnungen der Wirbeltiere sind in absteigender Stufenreihe die Säugetiere, die Vögel, die Fische und die Amphibien; die der Wirbellosen die Weichtiere (Mollusken), die Schaltiere (Krustazeen), die Insekten und Würmer, die Infusorien und die Polypen. Nach Lamarck haben die wirbellosen Tiere vierzehn Ordnungen. Die Wirbeltiere teilen sich am einfachsten nach den Elementen der unorganischen Natur, nämlich der Erde, der Luft und des Wassers ein, indem sie entweder Landtiere oder Vögel oder Fische sind.[2]

Da der animalische Organismus ein Ganzes bildet, ein einiges und geschlossenes System, so müssen sämtliche Teile einander entsprechen und durch Wechselwirkung aufeinander zu derselben Endtätigkeit beitragen, wie Cuvier in dem schon genannten «Discours préliminaire» einleuchtend dartut: „Wenn die Eingeweide eines Tieres so organisiert sind, daß sie nur frisches Fleisch verdauen können, so müssen auch die Kinnladen danach eingerichtet sein, die Beute zu verschlingen, die Klauen zum Packen und Zerreißen, die Zähne zum Abbeißen und Zerteilen des Fleisches. Ferner muß das ganze System der Bewegungsorgane geschickt sein, um die Tiere zu verfolgen und zu erreichen, ebenso die Augen, um sie von weitem zu erblicken. Die Natur muß selbst in das Gehirn des Tieres den nötigen Instinkt gelegt haben, sich zu verbergen und seinen Opfern Schlingen zu legen. Dies sind die allgemeinen Bedingungen der

[1] S. Note 2 auf S. 633. — [2] Ebendas. Zus. S. 654 flgd. S. 660—664.

fleischfressenden Tiere, jedes derselben muß sie unfehlbar in sich vereinen." Ebenso leuchtet ein, daß die Tiere, welche Hufe haben, Vegetabilien fressen müssen, da ihnen die Klauen zum Ergreifen anderer Beute fehlen usf.[1]

6. Das angstvolle Dasein. Die schlechten Werke der Natur.

Jedes Tier ist ein einzelnes, ausschließendes Selbst, in beständigem Kampf um sein Dasein, den Mächten der äußeren Natur, dem Andrang der Elemente, den Angriffen anderer Tiere preisgegeben, überall umringt von Umständen und Zufälligkeiten, die seine Existenz bedrohen, verkümmern, verderben; es ist allerhand Monstrositäten ausgesetzt, je entwickelter es ist, um so mehr, der Mensch am meisten. Diese Betrachtung veranlaßt unseren Philosophen zu einem sehr pessimistischen Ausspruch über das natürliche Einzelleben. „Zur Einzelnheit fortgebildet, ist die Art des Tieres dies, sich an und durch sich selbst von den anderen zu unterscheiden, um durch die Negation derselben für sich zu sein. So in feindlichem Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürliche Schicksal der Individuen." „Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein unsicheres, angstvolles, unglückliches ist."[2] Davon ist der Mensch als natürliches Individuum keineswegs ausgenommen, im Gegenteil.

Die Natur selbst, unter dem beständigen Andrange äußerer, zufälliger und fremdartiger Mächte, kann den Charakter ihrer lebendigen, insbesondere tierischen Werke nicht rein ausführen, sie wird darum genötigt, die Grenzen ihrer Schöpfungen zu verwirren, die Charaktere ihrer Typen zu vermischen und zu vermengen: so entstehen die schlechten Werke der Natur durch dieselben Mängel, Vermischungen und Vermengungen, wie die schlechten Werke der menschlichen Kunst. „Gibt man nun schon beim Menschen zu, daß es auch schlechte Werke gebe, so muß es bei der Natur deren noch mehr geben, da sie die Idee in der Weise der Äußerlichkeit ist. Bei dem Menschen liegt der Grund davon in seinen Einfällen, seiner Willkür, Nachlässigkeit, wenn man z. B. Malerei in die Musik bringt, oder mit

---

[1] Ebendas. S. 656 u. S. 657.

[2] Ebendas. § 370. S. 649—652. (In Hegels letzter Ausgabe § 368.)

Steinen malt in Mosaik, oder das Epos ins Drama überträgt. Bei der Natur sind es die äußeren Bedingungen, welche das Gebilde des Lebendigen verkümmern; diese Bedingungen haben aber diese Wirkungen, weil das Leben unbestimmt ist und seine besonderen Bestimmungen auch von diesen Äußerlichkeiten erhält. Die Formen der Natur sind also nicht in ein absolutes System zu bringen, und die Arten der Tiere damit der Zufälligkeit ausgesetzt." Was Lessing in seinem Laokoon an den ästhetischen Kunstwerken getadelt hatte, die Verwirrung ihrer Grenzen, die Vermischung und Vermengung ihrer Arten, wendet Hegel vergleichungsweise an auf die Werke der Natur, insbesondere auf ihre tierischen Schöpfungen. „Vermischt man auch in der Kunst, wie bei der poetischen Prosa und der prosaischen Poesie, bei der dramatisierten Historie, oder wenn man Malerei in die Musik oder in die Dichtkunst bringt, — so ist damit die Eigentümlichkeit verletzt; denn nur durch eine bestimmte Individualität sich ausdrückend, kann der Genius ein echtes Kunstwerk hervorbringen. Will Ein Mensch Dichter, Maler, Philosoph sein, so ist es dann auch danach. In der Natur ist dies nicht der Fall: ein Gebilde kann nach zwei Seiten hingehen. Daß nun aber auch das Landtier in den Cetaceen wieder ins Wasser fällt, der Fisch auch wieder in den Amphibien und Schlangen aufs Land steigt und da ein jämmerliches Gebilde macht, indem an den Schlangen z. B. Ansätze von Füßen vorhanden sind, die aber bedeutungslos sind; daß der Vogel Schwimmvogel wird, bis das Schnabeltier gegen das Landtier herübergeht, oder im Strauß der Vogel ein kamelartiges Landtier wird, das mehr mit Haaren als mit Federn bedeckt ist; daß das Landtier, auch der Fisch, dort in den Vampyren und Fledermäusen, hier im fliegenden Fisch, es auch zum Fliegen bringen: — alles dies hebt jenen Grundunterschied dennoch nicht auf, der nicht ein gemeinschaftlicher sein soll, sondern ein an und für sich bestimmter ist. Gegen jene unvollkommenen Naturproduktionen, die nur Vermischungen solcher Bestimmungen sind, — müssen die großen Unterschiede festgehalten und die Übergänge als Vermischungen der Unterschiede eingeschoben werden. Die eigentlichen Landtiere, die Säugetiere, sind das Vollkommenste, darauf folgen die Vögel, und die Fische sind das Unvollkommenste."[1]

---

[1] Ebendas. § 370. Zus. S. 654, S. 665 u. 666.

7. Der Gattungsprozeß. Der Tod des Individuums.

Es waren bekanntlich drei Prozesse, welche alles Leben, alle individuelle Lebendigkeit, die vegetative wie die animalische, ausmachen und den Begriff des Lebens, d. h. den Begriff selbst in seinem entwickelten und höchsten Sinn, das ist die Idee, verkörpern: die Prozesse der Gestaltung, der Ernährung und der Fortpflanzung oder die Artikulation, Assimilation und Generation. Diese letztere ist der Gattungsprozeß und, wie bei jeder echten Dreiteilung, da sie Entwicklung ist, das dritte Moment immer die Einheit der beiden früheren bildet, so ist der Gattungsprozeß die Einheit der Gestaltung und der Ernährung. Durch die Gestaltung macht oder produziert das Individuum sich selbst aus seiner Anlage oder seinem Keim, es sei nun das Samenkorn oder das Ei; durch die Ernährung erhält das Individuum sich selbst, sonst wäre es ein totes Produkt, es produziert sich nicht bloß, sondern es reproduziert sich; durch den Gattungsprozeß erzeugt das Individuum ein neues seiner Art, das wieder ein neues seiner Art erzeugt: so entsteht die Sukzession gleichartiger Individuen oder die Generation. Im Gestaltungsprozeß bezieht das einzelne Individuum sich nur auf sich und sein ausschließendes Dasein; im Ernährungsprozeß bezieht es sich auf das Andere außer ihm, die Stoffe der Außenwelt, und verwandelt dieselben in seine Stoffe und Organe; im Gattungsprozeß bezieht sich das Individuum auf sein Anderes. „Das dritte Verhältnis, die Vereinigung beider, ist das des Gattungsprozesses, worin das Tier sich auf sich selbst als auf ein Gleiches seiner Art bezieht; es verhält sich zum Lebendigen wie im ersten Prozeß und zugleich, wie im zweiten, zu einem Solchen, das ein vorgefundenes ist." „Ihre Vereinigung ist das Verschwinden der Geschlechter, worin die einfache Gattung geworden ist: das Tier hat ein Objekt, mit dem es in unmittelbarer Identität nach seinem Gefühle ist; diese Identität ist das Moment des ersten Prozesses (der Gestaltung), das zur Bestimmung des zweiten (Assimilation) hinzukommt."[1]

Das Individuum bezieht sich auf ein gleichartiges Individuum außer ihm als auf sein Anderes, d. h. auf ein ihm Entgegengesetztes, dessen es zu seiner Einheit und Totalität bedarf, um sich in der Vereinigung mit demselben zu ergänzen oder zu integrieren. Dieser Gegensatz innerhalb der Gattung sind die Geschlechter, und deren

[1] Ebendas. § 366. Zus. S. 640. C. Der Gattungsprozeß. § 367. Zus. S. 644.

notwendige Beziehung und Vereinigung ist das **Geschlechtsverhältnis**, dessen Seiten nicht bloß, wie in der Pflanzenwelt, Geschlechtsteile oder Organe, sondern **Geschlechtsindividuen** sind, jedes durch sein Geschlecht durchaus determiniert, und zwar um so entwickelter und ausgeprägter, je höher in dem Stufengange des Lebens die Gattung steht. Der Gattungsprozeß besteht darum vor allem in dem Geschlechtsverhältnis. Es gibt im eigentlichen Sinne des Worts weder männliche noch weibliche Pflanzen, wohl aber männliche und weibliche Tiere.[1]

Die Geschlechtsindividuen, da sie sich gegenseitig bedürfen und suchen, sind gegeneinander **gespannt**: darin besteht das Geschlechtsbedürfnis oder der **Gattungstrieb**; das einzelne Individuum, für sich genommen, ist der Gattung nicht angemessen und hat das Gefühl dieses Mangels. „Die Gattung in ihm ist daher, als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit, der Trieb, im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen, — die **Begattung**." Der Gattungstrieb ist auch Bildungstrieb und, wie dieser, sowohl instinktiv als produktiv. Die Gattung will sich selbst hervorbringen und zur Existenz kommen. Dies geschieht in dem Flusse der Generationen, d. h. in dem Entstehen und Vergehen der Individuen. Die Gattung ist der Tod des Individuums. „Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Prozesse der Begattung ihre Bestimmung erfüllt, und insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen." „Niedrige tierische Organismen, z. B. Schmetterlinge, sterben daher unmittelbar nach der Begattung; denn sie haben ihre Einzelnheit in der Gattung aufgehoben, und ihre Einzelnheit ist ihr Leben. Höhere Organismen erhalten sich noch, indem sie höhere Selbständigkeit haben."[2]

Die Produktion der Gattung ist das höchste, was das natürliche Leben und damit die Natur überhaupt zu vollbringen vermag, es ist der Gipfel, den sie erreicht hat, und auf welchem sie sich vollendet und damit zugleich aufhebt. Denn in dem Gattungsprozeß wird etwas erstrebt und gewollt, was nicht erreicht wird und innerhalb

---

[1] Ebendas. § 368. Das Geschlechtsverhältnis. S. 643.
[2] Ebendas. § 369. Zus. S. 647 u. 648.

des Ganges der natürlichen Dinge nicht erreicht werden kann. Wollen und Nichtkönnen, beides mit gleicher unabwendbarer Notwendigkeit, ist der lebendige Widerspruch. Gewollt wird die Produktion der Gattung, erreicht wird und kann innerhalb des Naturlaufes auch nur erreicht werden das Dasein der Individuen, deren Entstehen und Vergehen. „Dies Gefühl der Allgemeinheit", sagt Hegel von der Vereinigung der Geschlechter, „ist das Höchste, wozu es das Tier bringen kann; theoretischer Gegenstand der Anschauung aber wird ihm darin seine konkrete Allgemeinheit immer nicht, sonst wäre es Denken, Bewußtsein, worin allein die Gattung zur freien Existenz kommt. Der Widerspruch ist also der, daß die Allgemeinheit der Gattung, die Identität der Individuen, von ihrer besonderen Individualität verschieden ist; das Individuum ist nur eines von beiden und existiert nicht als die Einheit, sondern nur als Einzelnheit."[1]

Der Fluß der Generationen erstreckt sich ins Endlose. „Dieser Prozeß der Fortpflanzung geht in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus." Und diese ist allemal das Zeichen eines vorhandenen, ungelösten und zu lösenden Widerspruchs. Hier besteht der Widerspruch zwischen Gattung und Individuum: die Gattung ist Idee, das Individuum ist ein einzelnes natürliches Ding, das als solches der Gattung unangemessen ist und bleibt. Diese „seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist", wie Hegel treffend sagt, „seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes".[2] Die Produktion der Idee, vermöge welcher die Gattung sich selbst hervorbringt und zu sich selbst kommt, ist das Denken und dessen Subjekt der Geist, der aus dem natürlichen Individuum hervorgeht, indem dieses sich über sich selbst erhebt. „Das Denken als dies für sich selbst seiende Allgemeine ist das Unsterbliche; das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist." „Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten."[3]

---

[1] Ebendas. § 368. Zus. S. 644. — [2] Ebendas. § 369. S. 647.
[3] Ebendas. § 375. S. 691. Zus. S. 694 u. 695.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Der Übergang zur Geistesphilosophie.

I. Die Übersicht.

Unsere Darstellung der hegelschen Lehre ist zu einem Höhen- und Wendepunkt gelangt, von wo sich ein Ausblick auf und eine Umschau über das ganze System darbieten. Wir erinnern uns, mit welchem nachdrücklichen Gewicht Hegel gleich beim Antritt seiner Laufbahn gefordert hat, daß die Philosophie wissenschaftlich, systematisch, methodisch sein müsse. Es gibt kein Wissen ohne die Form des Systems, kein System ohne die Form der Methode. Der Philosoph selbst hat in der Ausbildung seiner Lehre diese Forderungen Schritt für Schritt zu erfüllen gesucht und auf diesem Wege ein so umfassendes und methodisch entwickeltes, lehr- und lernbares System zustande gebracht, daß dieses sein Werk unter den gleichzeitigen Philosophen hervorragen mußte, unter den vergangenen aber mit keinem anderen in so zutreffender Weise verglichen werden konnte und verglichen worden ist, als mit dem des Aristoteles. Auch ist kein Zweifel, daß die hegelsche Philosophie als das umfassende und methodische System, welches sie ist, den herrschenden Einfluß gewonnen hat, welchen sie während einiger Jahrzehnte auf die Welt ausgeübt.

Als Hegel sein erstes Hauptwerk, die Phänomenologie des Geistes, herausgab, hieß dasselbe auf dem Titelblatt: „System der Wissenschaft. Erster Teil.“ Es war also ein zweiter gefordert und in Aussicht gestellt. In dem ersten waren der Weg und die Stufen des Bewußtseins wissenschaftlich, d. h. methodisch dargelegt worden, die von der sinnlichen Gewißheit bis zu der höchsten führen, auf welcher das absolute Wissen beginnt. Hier war die Grenze, welche der erste Teil nicht überschritt. Was konnte der zweite anderes enthalten und ausführen als das System des absoluten Wissens? Die gesamte hegelsche Lehre gliedert sich demnach in zwei Hauptteile: der systematische (methodische) Weg des Bewußtseins zum absoluten Wissen und das System des absoluten Wissens. Diese Zweiteilung hat der Philosoph nicht ausdrücklich genug hervorgehoben, da im Fortgange seiner Lehre ihm soviel an der Dreiteilung, welche die Form der Entwicklung ist, gelegen war. Das System des absoluten

Wissens gliedert sich in die drei Hauptteile: 1. die Logik als die Wissenschaft der absoluten Idee, 2. die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein (Außersichsein), 3. die Geistesphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Fürsichsein oder der ihrer selbst bewußten Idee.

Wir stehen vor dem Eingange in die Geistesphilosophie. Diese gliedert sich auch in drei Hauptteile, nämlich in die Wissenschaft vom subjektiven, vom objektiven und vom absoluten Geist, welcher letztere nur auf sich selbst bezogen ist, nur mit sich selbst zu tun hat, indem er sein eigenes Wesen anschaut, vorstellt, erkennt: diese Anschauung ist die Kunst, diese Vorstellung die Religion, diese Erkenntnis die Philosophie, die Geschichte der Philosophie, die philosophische Erkenntnis dieser Geschichte. Da der subjektive und objektive Geist in den menschlichen Individuen und Gemeinschaften, in den Staaten und Völkern sich offenbaren und entwickeln, also in ihren Entwicklungsformen und Zuständen beschränkt sind, so befaßt Hegel beide unter der Bezeichnung: „der endliche Geist" im Unterschiede vom absoluten, welcher der unendliche ist. Man könnte demnach auch die Geistesphilosophie in zwei Hauptteile unterscheiden: die Wissenschaft vom endlichen (subjektiven und objektiven) und die vom unendlichen (absoluten) Geist.

Die Wissenschaft vom subjektiven Geist ist die Psychologie, welchen Namen Hegel zwar nur auf den letzten Teil derselben angewendet hat, wir aber hier auf das Ganze ausdehnen wollen; die Wissenschaft vom objektiven Geist ist die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte, die Wissenschaft vom absoluten Geist die Kunstphilosophie (Ästhetik), die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie. So teilen sich die Wissenschaft vom endlichen und die vom unendlichen Geist in je drei philosophische Wissenschaften.

Die ganze Geistesphilosophie in allen ihren Teilen hat Hegel enzyklopädisch und mit Ausnahme der Rechtsphilosophie (des einzigen während seiner berliner Periode veröffentlichten Werkes) nur enzyklopädisch in paragraphischer Kürze, in ausgeführter Form nur in seinen Vorlesungen behandelt, welche in der uns bekannten Weise von seinen Schülern herausgegeben und der Gesamtausgabe der Werke einverleibt worden sind.[1] Die enzyklopädische Logik, mit

[1] S. oben Buch I. Kap. XIV. S. 207—209.

Zusätzen aus hegelschen Vorlesungsheften und Nachschriften der Zuhörer hat L. v. Henning im VI. Bande der sämtlichen Werke herausgegeben, die enzyklopädische Naturphilosophie in derselben Weise L. Michelet in der ersten Abteilung des VII. Bandes, die enzyklopädische Geistesphilosophie mit Zusätzen aus zwei hegelschen Vorlesungsheften und fünf Zuhörer-Nachschriften L. Boumann in der zweiten Abteilung des VII. Bandes.[1]

II. Der subjektive Geist.

In dem Begriffe des Geistes liegt sowohl die Einheit seines Wesens als auch die Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen; es ist daher die Aufgabe der Wissenschaft vom subjektiven Geist, diese beiden Seiten seiner Natur dergestalt zusammenzufassen, daß ihre dem Begriff des Geistes gemäße Vereinigung einleuchtet. Solange die Philosophie dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, muß ihre Geisteslehre sich spalten und denselben Gegenstand in zwei verschiedenen Wissenschaften behandeln: die eine handelt von dem erscheinungslosen Wesen des Geistes, die andere von seinen Erscheinungen und Wirkungsarten als den Objekten unserer Erfahrung und Wahrnehmung; jene Wissenschaft ist die rationale Psychologie oder Pneumatologie, diese ist die empirische Psychologie. In diesen Doppelzustand ist durch den Gang der neueren Metaphysik die Geisteslehre gebracht worden und seit Wolf darin geblieben. Denn der Ausgangspunkt und die Grundlehre der neueren Metaphysik war jener cartesianische Dualismus, welcher Geist und Materie, also auch Seele und Körper einander entgegengesetzt und dadurch das Verhältnis und den Zusammenhang beider, wie derselbe im Menschen erscheint, zu einem unauflöslichen Problem gemacht hatte. Unter der Voraussetzung der Wesensverschiedenheit von Seele und Körper mußte ihre natürliche Gemeinschaft, der Zusammenhang zwischen Eindruck und Vorstellung, zwischen Motiv und Bewegung, entweder als ein göttliches, bei jeder Gelegenheit sich erneuendes Wunder, wie bei den Okkasionalisten (Malebranche), oder als eine von Ewigkeit gefügte (prästabilierte) Harmonie, wie bei Leibniz, oder als eine natürliche, unmittelbar in Gott gegründete Einheit, wie bei Spinoza, erscheinen.[2]

---

[1] Die Enzyklopädie zählt 577 Paragraphen; davon kommen 244 auf die Logik, 132 auf die Naturphilosophie (§§ 245—376) und 201 auf die Geistesphilosophie (§§ 377—577). — Was die Einteilung der gesamten Geistesphilosophie betrifft, so vgl. § 387. S. 40. Zus. 41—46. — [2] Hegel VII. Abt. II. §§ 388 u. 389. S. 46—48.

Aus falschen Voraussetzungen ergeben sich falsche Resultate. Werden Seele und Körper als entgegengesetzte, im Menschen vereinigte Substanzen gefaßt, so muß nach einem Sitze der Seele gefragt, also die Seele oder der Geist dem Raume unterworfen werden; dann wird auch nach einem Entstehen und Verschwinden der Seele gefragt, also die Seele oder der Geist der Zeit unterworfen[1]; endlich wird die Seele oder der Geist als Substanz, als Seelensubstanz oder Seelending, also als ein mit verschiedenen Eigenschaften und Kräften ausgerüstetes Ding aufgefaßt, welchen Begriff die Vorstellung sogleich versinnlicht und materialisiert. Nun erscheint der Geist dem räumlich-zeitlichen Kausalnexus untertan, was seinem innersten Wesen widerstreitet; denn sein Wesen besteht gerade darin, daß er die Welt in Raum und Zeit, die materielle Welt durchdringt und überwindet. Deshalb hat Hegel das Wesen des Geistes mit dem Wort „Idealität" bezeichnet, was keineswegs den Gegensatz zur Realität oder Materialität, sondern vielmehr deren Durchdringung und Überwindung ausdrückt. Wenn Hegel dem Geiste die „Idealität" zuschreibt, um ihn dadurch zu charakterisieren, so heißt dies soviel als „der Geist ist die Idee". Auf die Frage: „was ist die Idee?" haben wir die Antwort kennen gelernt: diese Antwort ist nicht weniger als die ganze Logik.[2]

Hegel hat auf einige Tatsachen hingewiesen, welche in seiner Gegenwart das größte Aufsehen erregt hatten und recht geeignet waren, die vorhandene Psychologie, die rationale wie die empirische, vor den Kopf zu stoßen; nämlich die Tatsachen, welche durch den animalischen Magnetismus und das sogenannte Hellsehen an das Licht gekommen waren und den Beweis lieferten, daß es ein von allem räumlich-zeitlichen Kausalnexus unabhängiges Wahrnehmen oder Erkennen gebe. Dieselbe Tatsache hat auch Schopenhauer zur empirischen und gleichsam experimentellen Begründung seiner Grundlehre in Anspruch genommen, aber Hegel setzt das Wesen der Dinge in die denkende Vernunft, Schopenhauer in den blinden Willen.[3]

Die Idealität nach Hegel besagt, daß der Geist in seiner Natürlichkeit, Leiblichkeit, Weltlichkeit, d. h. in seinem Anderssein bei sich

[1] Ebendas. § 389. Zus. S. 50 u. 51. § 378. S. 5 u. 6. Zus. S. 6—8.
[2] Ebendas. Begriff des Geistes. § 381. S. 13 flgd. Zus. S. 14—24.
[3] Ebendas. § 379. S. 8. Zus. S. 8—12. Vgl. dieses Werk. Bd. IX. 3. Aufl. Buch II. Kap. IX. S. 286—290.

bleibt, vielmehr aus diesem seinem Anderssein zu sich zurückkehrt: eben darin besteht die Freiheit des Geistes; diese ist so wenig das Gegenteil der Notwendigkeit, als die Idealität das Gegenteil der Realität oder Materialität ist. In dem eben erklärten Sinne gelten die Idealität und die Freiheit des Geistes für identisch. Schopenhauer schreibt die Freiheit oder das Freisein von der Welt im Sinne sowohl der Unabhängigkeit von der Welt als der Weltüberwindung dem Willen zu, nur ihm.

Die Freiheit ist keine dem Geist, gleich einem Dinge, inhärente Eigenschaft, sondern sie ist der Prozeß fortschreitender Befreiung, d. h. Entwicklung. Ebenso ist die Idealität keine Eigenschaft des Geistes, sondern der Prozeß fortschreitender Erkenntnis, d. h. Entwicklung. In dem Begriff der Selbstentwicklung, welchen die Logik in seinem ganzen Umfange dargetan und entwickelt hat, vereinigen sich in der Natur des Geistes die Einheit seines Wesens und die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen: die Selbstentwicklung des Geistes ist seine fortschreitende Befreiung und Erhebung, deren Stufen dasjenige sind, was die alte Psychologie die Seelen- oder Geisteskräfte genannt und als ein Aggregat von Bestimmungen in einer nur äußeren, wechselseitigen Beziehung gefaßt hat.[1]

Natürlich kann von einer Entwicklung der Seele erst dann die Rede sein, wenn von einem Dualismus zwischen Seele und Körper, von einer Seelensubstanz oder einem Seelendinge nicht mehr die Rede ist, sondern die Seele als die dem Leibe inwohnende und allgegenwärtige Einheit gefaßt wird. Diesen Begriff hat zuerst Aristoteles in die Philosophie eingeführt: den Begriff der Seele als der immanenten Entelechie des organischen Körpers. Darum urteilt Hegel, daß in der ganzen früheren Philosophie die Wissenschaft vom subjektiven Geist nichts Besseres aufzuweisen habe als die psychologischen Schriften des Aristoteles. „Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen."[2]

[1] Hegel. VII. Abt. II § 378. S. 5 u. 6. Zus. S. 6—8. — [2] Ebendas. § 378. S. 6.

Die philosophische oder spekulative Psychologie vereinigt demnach auf ihrem höheren Standpunkte, welcher die Entwicklungslehre des subjektiven Geistes zur Aufgabe hat, die rationale und die empirische Psychologie. Wir können auch die Hauptunterschiede ihres Ganges und damit ihre Einteilung voraussehen. Der Geist muß sich erstens verleiblichen, er ist in seiner leiblichen Erscheinung Naturgeist oder Seele: die Seele erscheint als der an seine Schranken gebundene und darin befangene Geist im Menschen: er muß sich zweitens von seiner Leiblichkeit, seiner natürlichen Individualität, der gesamten Außenwelt unterscheiden: dies geschieht im Bewußtsein und Selbstbewußtsein; er muß drittens die Welt durchdringen, vergeistigen, in sich aufnehmen, d. h. er muß sie vorstellen, erkennen und fortbilden: dies tut er als Verstand und Wille, als theoretischer und praktischer Geist, als Geist im engeren und eminenten Sinne des Worts. Der subjektive Geist entwickelt sich demnach in diesen drei Hauptstufen: er ist 1. Seele (Mensch), 2. Bewußtsein, 3. Geist; demgemäß entwickelt sich die Wissenschaft vom subjektiven Geist in diesen drei Hauptteilen: 1. Anthropologie, 2. Phänomenologie, 3. Psychologie.[1]

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Die Wissenschaft vom subjektiven Geist. A. Anthropologie.

I. Die natürliche Seele.

1. Die natürlichen Qualitäten.

Alle geistige Entwicklung besteht darin, daß der Geist sich zu dem macht, was er an sich ist, oder, was dasselbe heißt, daß er für sich ist und für sich wird, was er zunächst nur an sich und (nicht für sich, sondern) nur für uns ist. Diese Formel hat in der „Phänomenologie des Geistes“ den Gang des Bewußtseins von Anfang bis zu Ende beherrscht und geleitet, Hegel hat sie nicht oft und nachdrücklich genug wiederholen können und auch an die Spitze der Entwicklung des subjektiven Geistes gestellt. Der Geist (Seele) hat den Charakter des Fürsichseins, der Individualität, der Einzelnheit, weshalb nicht von einem Allgeist oder einer Weltseele zu reden

[1] Ebendas. § 387. S. 40 u. 41. Zus. S. 41—46.

ist, deren unselbständige Teile oder Ausflüsse die Einzelseelen sein sollen.

Der Geist in seiner Leiblichkeit ist Seele, er ist als dieses natürliche Individuum, das eine Reihe natürlicher Beschaffenheiten oder Naturbestimmtheiten an sich trägt, natürliche Seele, welche die Bestimmung hat, in ihren angeborenen und vorgefundenen Natursphären ihre Gegenwart, d. h. ihr Fürsichsein zu betätigen. Diese Bestimmung ist erreicht, sobald die Seele ihre Naturbestimmtheiten nicht bloß findet und hat, sondern sich darin bestimmt findet oder empfindet.

Nun gibt es der natürlichen Beschaffenheiten viele und verschiedene, auch solche, die als eine Zeitfolge verschiedener Zustände, d. h. als natürliche Veränderungen des Individuums auftreten, auch als Gegensätze sowohl innerhalb derselben Gattung als innerhalb desselben Individuums. Die Naturbestimmtheiten der Seele ordnen und gliedern sich wie die Momente des Begriffs, von den allgemeinsten Bestimmungen durch die Besonderheiten bis in die Einzelnheit und deren unsagbare Eigenheiten, die jeder Definition spotten.

Die natürliche Seele, das menschliche Individuum ist Glied der Welt, Glied der Menschheit, der Menschengattungen und ihrer Besonderheiten: diese Gattungen oder Arten sind die Rassen, diese Besonderheiten die Völkerfamilien und Völker. Endlich ist das Individuum es selbst vermöge der ihm eigenen Naturbestimmtheit: diese ist Naturell, Temperament, Charakter, zuletzt das Heer unsagbarer Eigenheiten, die man Idiosynkrasien nennt. Alle diese Bestimmtheiten sind natürliche Qualitäten, seiende, angeborene Beschaffenheiten, die das Individuum mit auf die Welt bringt, und die um so mächtiger und beharrlicher sind, je weniger sich das Individuum aus eigener Geisteskraft und Bildung befreit und dem Naturzustande entfremdet hat; daher sie in den Naturvölkern und im Naturmenschen ihre uneingeschränkteste Geltung behaupten, dagegen in den Kulturvölkern und im Kulturmenschen bis zu einem gewissen Grade bewältigt werden und erst in Zuständen, wo die Natur sich nicht bewältigen läßt, wie in Krankheiten, ihre alte Macht ausüben.

Die kosmische Naturbestimmtheit der Seele ist der ihr angeborene und unauflösliche Zusammenhang mit dem Weltall, mit Sonne, Mond und Erde, ausgeschlossen alle astrologischen Vor-

stellungen, welche die menschlichen Schicksale in den Planeten lesen: es ist die naturgemäße Abhängigkeit der Seele von den Jahreszeiten, Tageszeiten und Mondwechseln, welche die Seele erlebt und mitlebt, in ihren Naturzuständen und in Krankheiten am abhängigsten und am meisten davon beherrscht; aber auch in ihren hochentwickelten Bildungszuständen und im normalen Lebensgange erlebt sie die kosmischen Zustände als psychische Stimmungen, es gibt eine Frühlings- und eine Winterstimmung, wie es Morgen- und Abendstimmungen usf. gibt. Zwischen den kosmischen Unterschieden von Tag und Nacht und unserem täglichen Wechselzustande von Wachen und Schlafen herrscht eine normale Übereinstimmung. Es ist töricht, die Evolutionen der Erde und die Zeichen des Tierkreises mit den Evolutionen der Weltgeschichte und den Epochen der Weltreligionen zu vergleichen, z. B. das Zeichen des Stiers mit dem Apisdienst und das des Widders (Lamms) mit dem Christentum; aber es ist eine weltbekannte Tatsache, daß der Gang der großen christlichen Kirchenfeste, Weihnachten und Ostern, durch die kosmischen Unterschiede des Wintersolstitiums und des Frühlingsvollmondes bestimmt worden sind.[1]

Die Erde gliedert sich in Welt- oder Erdteile, die alte und neue Welt, von deren wesentlichen Unterschieden schon in der Naturphilosophie (Geologie) die Rede war.[2] Die alte Welt besteht in den drei Erdteilen: Afrika, Asien und Europa, und zwar gruppieren sich um das Mittelländische Meer Nordafrika, Vorderasien und Südeuropa; davon sind zu unterscheiden Afrika, im Ganzen genommen, Hinterasien und das mittlere und nördliche Europa. Die neue Welt ist Australien und Amerika.

Diesen tellurischen Unterschieden entsprechen von seiten der natürlichen Seele die besonderen Naturgeister oder die Rassen, und zwar jenen drei thalassischen Erdteilen die kaukasische Rasse, Hinterasien die mongolische, Afrika, im Ganzen genommen, die Negerrasse, der neuen Welt die malaiische und die amerikanische Rasse. Afrika hat den Charakter der gediegenen, verschlossenen, indifferenten Einheit, Asien den der unvermittelten Gegensätze von Hoch- und Tiefland, Europa den dieser vermittelten Gegensätze. Den geologischen Charakteren der Erdteile entsprechen die psychischen der Rassen.[3]

---

[1] Ebendas. § 392. S. 57 flgd. Zus. S. 58—64. — [2] Vgl. oben Buch II. Kap. XXV. S. 609—611. — [3] Hegel VII. Abt. II. § 393. Zus. S. 64—72.

Diese besondern und verzweigen sich in Nationen, deren bedeutsame Unterschiede in die kaukasische Rasse fallen: die Griechen, Römer und Germanen; Hegel unterscheidet in den Griechen die entgegengesetzten Charaktere der Spartaner und Thebaner, deren höhere Einheit die Athener sind; in den romanischen Völkern unterscheidet er die entgegengesetzten Charaktere der Italiener und Spanier und faßt als deren höhere Einheit die Franzosen; in den germanischen Völkern unterscheidet er nach ihren psychischen Eigentümlichkeiten die Engländer und die Deutschen. Was aber die nähere Ausführung betrifft, so verweist er selbst auf die Philosophie der Geschichte, deren Aufgabe es sei, die historischen Volksgeister zu begreifen.[1]

Die Besonderung schreitet fort durch die Lokalgeister, Geschlechter und Familien (wie die Familientypen in den patrizischen Geschlechtern der Reichsstädte, z. B. Bern) bis in die Vereinzelung der Individuen. Die Erziehung hat die individuelle Art der Kinder nicht zu schonen, sondern zu züchten. „Mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zum Aufnehmen der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele — nur dies heißt Erziehung."[2]

Die individuellen Naturbestimmtheiten sind das Naturell, das Temperament und der Charakter.

Das Naturell ist Anlage, eine Bestimmtheit, welche zugleich Bestimmung ist, ein angeborener zu erfüllender Bildungszweck, dessen Formen oder Stufen das Talent und das Genie sind; das Talent wirkt nachbildend, das Genie vorbildend, jenes schafft neue Arten, dieses neue Gattungen; beide bedürfen der Zucht und Ausbildung. „Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen oder in schlechte Originalität ausarten sollen —, nach allgemeingültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandensein, ihre Macht und ihren Umfang."[3]

Die Tätigkeit des Individuums, sein Verhalten zu den Objekten, hat ihre Art und Weise, ihren Modus, gleichsam ihre Tonart und ihr Tempo. Diese individuelle Naturbestimmtheit ist das Tempera-

[1] Ebendas. § 394. Zus. S. 72—81. — [2] Ebendas. § 395. Zus. S. 81—87.
[3] Ebendas. S. 83.

ment, das sich in vier Arten unterscheidet, je nachdem das Subjekt in seinem Verhalten zu den Dingen mehr von den Gegenständen oder mehr von der eigenen Person bewegt oder gerührt wird, je nachdem dieses Ergriffenwerden mehr leichter, wandelbarer, heftiger oder mehr schwerer, nachhaltiger und tiefer Art ist. Das objektive, leichte, bewegliche und wandelbare Temperament ist sanguinisch, das objektive Temperament schwerer und nachhaltiger Art ist phlegmatisch; das subjektive Temperament leicht und heftig ergriffener Art ist cholerisch, das subjektive Temperament schwerer und tief ergriffener Art ist melancholisch.

Die eigentliche und schärfste Selbstunterscheidung der Individualität ist der Wille, die konstante Willensrichtung, d. i. der Charakter, der seine bestimmten Zwecke hat und verfolgt. Sind diese seine Zwecke zugleich die großen Zwecke der Zeit und Menschheit, so erscheinen die seltenen, großen Charaktere, „die Leuchttürme der Welt"; das Festhalten an den kleinen eigenen Zwecken macht den Charakter pedantisch, eigensinnig und läppisch. Zur Entwicklung und Ausbildung des Charakters gehört Erziehung und Welt, der Grundzug ist angeboren und gehört zu den natürlichen Qualitäten.

2. Die Lebensalter und die Geschlechtsdifferenz.

Diese Qualitäten, die kosmische und tellurische, Rasse und Nationalität, Geschlecht und Familie, Naturell, Temperament und Charakter, sind zugleich vorhanden; die verschiedenen Beschaffenheiten, welche eine sukzessive Reihe verschiedener Zustände bilden, sind die natürlichen Veränderungen des Individuums. Die erste derselben sind die Lebensalter, deren Hegel drei unterscheidet: die Jugend, das Mannes- und das Greisenalter; die Jugend unterscheidet sich auch in drei Abschnitte: die Kindheit, das Knaben- und das Jünglingsalter. Das durchgängige Thema der Lebensalter ist das Verhältnis der Individualität zur Gattung, das mit der gegensatzlosen Einheit im Kinde beginnt und im Greise endet. Die erste Einheit geht dem Gegensatze zwischen Individuum und Gattung, zwischen Ich und Welt voraus, die andere folgt ihr nach; jene ist von dem Gegensatze noch nicht, diese nicht mehr ergriffen.[1]

Die Geburt ist die Epoche, „der ungeheure Sprung", womit die embryonale, vegetative Entwicklung aufhört und die individuelle Sonderexistenz beginnt, die ihre künftige Selbständigkeit schreiend

[1] Ebendas. § 396. S. 87 u. 88.

verkündet: das Kind lebt im Schoß der Familie, in der natürlichen Harmonie, im Stande der Unschuld, fortwährend lernend, bloß indem es vorstellt und anschaut, seine leibliche Selbständigkeit beginnend, indem es Zähne bekommt, gehen, stehen, sprechen lernt; die geistige Selbständigkeit beginnt mit dem Erfassen der Ichheit, kraft deren das Kind sich die sinnlichen Dinge unterordnet, spielt und das Spielzeug zerbricht, was das Vernünftigste ist, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können.[1]

Die natürliche Harmonie löst sich auf, das Kind ist nicht bloß kindlich, sondern auch kindisch, in seiner Unart, seinem Eigenwillen und Eigensinn rührt sich schon der Gegensatz, der zum Durchbruche drängt. Der erste Charakter des Gegensatzes und der Spannung zwischen dem Individuum und der Gattung, welche die Vernunft und die Welt ist, erscheint im Knabenalter, der Knabe wächst nicht bloß, wie das Kind, sondern er will wachsen und groß werden, er will werden wie die Erwachsenen. Dieses ihr eigenes Bedürfnis, groß zu werden, zieht die Knaben groß. „Dies eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung." Ernst wie der Wille des Knaben selbst, groß und erzogen zu werden, sei die Erziehung: sie sei Zucht und Autorität, Schule und Schulung, ja nicht spielende Pädagogik, die in den Knaben „ein beklagenswertes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheidtheit, in selbstsüchtiges Interesse, die Wurzel alles Bösen" großzieht. Die Tugend des Knaben ist der Gehorsam, nicht der spielende, klügelnde, sondern der unbedingte, der den höheren, vernünftigen Willen in sich aufnimmt, befolgt und dadurch ihm gleichkommt: das ist der Gehorsam, welcher der Anfang der Weisheit ist. Dem Knaben verkörpert sich die Gattung und die Vernunft in bestimmten gegebenen Persönlichkeiten, in diesem Manne, den er vor Augen hat und sich zum Vorbilde nimmt: daher die Nachahmungssucht in diesem Lebensalter. Es ist ihm nicht mehr genug, bloß Vorstellungen zu empfangen, die sich ihm unmittelbar darbieten, er will neue zu hören bekommen: daher die Neugierde, die sich in diesem Lebensalter regt, und die Lust an Geschichten, die erzählt werden.[2]

Mit der Pubertät reift der Knabe zum Jüngling. Die Spannung zwischen dem Individuum und der Gattung steigert sich und gewinnt einen neuen gegensätzlichen Charakter. Die Gattung er-

[1] Ebendas. Zus. S. 92—95. — [2] Ebendas. S. 94—98.

scheint dem Jünglinge auch als Vorbild, aber nicht als gegebenes, in der Wirklichkeit vorhandenes, sondern als selbstgewähltes und selbstgestaltetes, d. h. in der Form des Ideals: das sind die Ideale der Liebe, der Freundschaft, eines neuen Weltzustandes u. s. f., die das Jünglingsalter beseelen; es liegt im Charakter der Jünglingsideale, daß sie zwar ihre Verwirklichung fordern, zugleich aber der Wirklichkeit abgeneigt sind und darum die Verwirklichung als Abfall betrachten. Daher die Neigung des Jünglingsalters zum Utopistischen, Chimärischen, d. h. zur Schwärmerei. Nun ist die Welt die Verwirklichung der Vernunft, der Idee, des Idealen, sie allein. An dem Verständnis der Welt, d. h. an der fortschreitenden Bildung scheitern oder berichtigen sich die eingebildeten Ideale.[1]

Darin besteht der Übergang vom Jünglings- zum Mannesalter. An die Stelle der Ideale treten die Geschäfte. Man fühlt sich, obwohl Hegel es nicht erwähnt, an Schillers herrliches Gedicht „die Ideale" und sein Schlußwort erinnert: „Beschäftigung, die nie ermattet, die langsam schafft, doch nie zerstört" u. s. f. Dem Manne gehört das praktische Leben; er handelt ganz vernünftig, indem er seine Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Das Geschäftsleben in der wirklichen Welt wird zur Gewohnheit, zur abstumpfenden, womit das praktische Leben allmählich erschöpft wird und der Welt abstirbt.[2]

Dieses der Welt und der Wirklichkeit Absterben charakterisiert das Greisenalter, das gegensatzlose Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gattung. Die Masse der Einzelnheiten und willkürlichen Bestimmungen, wie z. B. Namen, womit das praktische Leben erfüllt ist, werden vergessen; der allgemeine, wesentliche und notwendige Inhalt des Lebens und der Welt wird behalten. Es ist in der Ordnung, daß man im letzten Lebensalter den Ballast los wird und die wahren Güter in sich trägt: darin besteht sowohl die Gedächtnisschwäche als die Weisheit des Greisenalters. „So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderungen ab, die durch den Prozeß der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden."[3]

Der menschliche Geist als natürliche Seele hat nicht bloß eine Reihe natürlicher und verschiedener Qualitäten in fortschreitender

[1] Ebendas. S. 98 u. 99. — [2] Ebendas. S. 99—102. — [3] Ebendas. S. 102 u. 103.

Besonderung an sich, durchläuft nicht bloß die natürlichen Veränderungen der Lebensalter in fortschreitender Verallgemeinerung, sondern unterliegt auch dem reellen Gegensatz der Individuen innerhalb der Gattung, nämlich dem Geschlechtsverhältnis, vermöge dessen das Individuum „sich in einem andern Individuum sucht und findet". Das Geschlechtsverhältnis durchläuft auch eine Entwicklung, die auf normalem Wege zur Gründung der Ehe und Familie führt, worin es seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung erlangt.[1]

3. Schlaf und Wachen.

Die natürliche Seele als Individuum ist sowohl mit sich identisch als auch von sich unterschieden. Ihre Unterschiede sind jene natürlichen Qualitäten, die Lebensalter, die Geschlechtsdifferenz; das Seelenleben in seiner Identität mit sich („Ununterschiedenheit") und in seiner Unterschiedenheit von sich erscheint in den beiden entgegengesetzten Zuständen, die beständig miteinander wechseln und ineinander übergehen, des Schlafens und Wachens. Im Lichte des Tages werden die Dinge manifestiert und unterschieden, das Dunkel der Nacht verhüllt die Unterschiede: daher entsprechen Schlaf und Wachen normalerweise dem physikalischen Wechsel von Nacht und Tag. Der französische Physiologe Bichat hat im tierisch-menschlichen Organismus das animalische und organische Leben unterschieden: jenes ist das nach außen gerichtete, tätige, unterscheidende Leben der Bewegung und Empfindung, der Muskeln und Nerven, der Irritabilität und Sensibilität, dieses das nach innen gerichtete wiederherstellende und heilende der Reproduktion. Im Schlafe ruht das animalische Leben, während das organische fortdauert (das Atmen, der Blutumlauf, die Verdauung, die Transpiration). Der Schlaf ist der Zustand völliger Ruhe, weshalb ihn die Alten mit dem Tode verglichen und als dessen Zwillingsbruder dargestellt haben. Wenn der Schlafende nicht ruht, sondern aufsteht, wandert und tätig ist, so ist er krank. — Der Übergang vom Wachen zum Schlafen, das Schläfrigwerden, besteht darin, daß die Vorstellungen nicht mehr deutlich unterschieden werden, in dem einförmigen und eintönigen Vorstellen, welches auch mitten am Tage einschläfert; wogegen der Übergang vom Schlaf zum Wachen sich in dem Wiederunterscheiden der Vorstellungen ankündigt.[2]

[1] Ebendas. § 397. S. 103.
[2] Ebendas. § 398. S. 103—105. Zus. S. 105—109.

Was aber den Unterschied des Träumens und Wachens betrifft, diese Vexierfrage, die Napoleon an die Professoren der Universität Pavia gerichtet hat, so besteht derselbe weder in dem Interesse noch in der Klarheit, welche die wachen Vorstellungen voraushaben, denn auch die Traumbilder können sehr interessant und sehr klar sein, sondern er besteht in dem Zusammenhange und der Notwendigkeit, welche die Vorstellungen des wachen Bewußtseins charakterisieren. Wenn uns etwas außer allem Zusammenhange des gewohnten Textes unserer Vorstellungswelt begegnet, so frägt man wohl: „träume ich oder wache ich?“[1]

Der beständige Wechsel von Schlaf und Wachen dauert ins Endlose fort, wenn nicht das Seelenleben sich darüber erhebt und sich als die höhere Einheit dieser beiden entgegengesetzten Zustände und überhaupt aller Bestimmtheiten betätigt, welche als Beschaffenheiten, als seiende oder veränderliche, in der natürlichen Seele enthalten sind. Diese höhere Einheit aber besteht darin, daß die Seele alle jene Bestimmtheiten nicht bloß hat, wie das Ding seine Eigenschaften, daß sie in ihr nicht bloß beisammen sind, sondern daß sie dieselben als die ihrigen hat, daß sie dieselben in sich vereinigt, daß sie sich darin bestimmt findet, d. h. empfindet. Die Empfindung gehört noch zur natürlichen Seele, da das Empfundene den Charakter des Vorgefundenen, Gegebenen, Unmittelbaren hat. Alle Empfindung ist Selbstempfindung: die Seele ist nicht bloß, was sie ist, sondern sie ist in allen diesen Bestimmtheiten für sich. Das ist der Punkt, um den es sich handelt.[2]

Die Empfindungen unterscheiden sich in äußere und innere: jene sind die sinnlichen Eindrücke, diese die Affekte, welche entweder angenehm oder unangenehm sind. Die Sinnesorgane, durch welche die sinnlichen Eindrücke bestimmt werden, bilden das System der Sinne, entsprechend der spezifizierten Körperlichkeit der natürlichen Dinge. Hier unterscheidet Hegel drei Arten der Spezifikation: die physische Idealität, die reale Differenz und die körperliche oder irdische Totalität. Unter der physischen Idealität versteht er die Körperlichkeit ohne alle Solidität, die bloße innerlichkeitslose Äußerlichkeit und die bloße Innerlichkeit: jene wird als Licht und Farbe, als hell und dunkel, diese als Ton und Klang empfunden; die erste Empfindung ist nur durch Sehen, die zweite nur durch Hören

[1] Ebendas. S. 104. S. 109—113. — [2] Ebendas. § 399. S. 113—116.

möglich; daher zerlegt sich der Sinn für die physische Idealität in die beiden Sinnesempfindungen des Sehens und Hörens. Gesehen wird nur Flächenhaftes; die Tiefe der Körper und das Maß ihrer Entfernungen wird nicht gesehen, sondern aus den Empfindungen des Dunklen und der Schatten geschlossen. Hegel bemerkt an dieser Stelle, daß in unserem Sehen der Körper unmittelbare Schlüsse enthalten sind, also unsere Gesichtswahrnehmung den Charakter nicht bloß der Eindrücke, sondern der Intellektualität hat.[1]

Die reale Differenz der Körperlichkeit besteht in dem Prozeß ihrer Auflösung, in den beiden Arten der Verflüchtigung oder Verdunstung und der Verflüssigung: die beiden entsprechenden Sinnesempfindungen sind die des Geruchs und des Geschmacks (bitter, süß, sauer, salzig usf.), während den Beschaffenheiten der soliden und totalen Körperlichkeit der Gefühls- und Tastsinn entspricht, die Empfindungen der Schwere und Wärme, der Kohäsion und Gestalt.[2]

Die inneren Empfindungen oder Affekte betreffen teils besondere Zustände oder Verhältnisse des einzelnen Subjekts, wie z. B. Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue usf., teils Gegenstände von allgemeiner Bedeutung, wie Recht, Sittlichkeit, Religion, die Empfindungen des Schönen und Wahren usf.[3]

Bei den äußeren Empfindungen handelt es sich um die Art und Weise, wie sie innerlich gemacht, in Seelenzustände verwandelt werden, auch symbolisch wirken und gewisse Stimmungen hervorrufen, wie die Farben, die Töne, der Klang der menschlichen Stimme usf. Bei den inneren Empfindungen oder Affekten handelt es sich um die Art und Weise, wie sie äußerlich gemacht oder verleiblicht werden, wie die Gemütsbewegungen und Erschütterungen sich unmittelbar organisch darstellen, wie durch ihre Verleiblichung sich die Seele ihrer entäußert. Diese Art der Verleiblichung und Entäußerung ist das Thema einer psychischen Physiologie.[4]

Diejenige Verleiblichung, welche zugleich die Entäußerung lustiger oder komischer und trauriger oder tragischer Affekte ausmacht, ist das Lachen und Weinen, wobei Hegel auch der befreienden Macht der dichterischen Darstellung gedenkt und an Goethe erinnert. Die Verleiblichung der Affekte und Leidenschaften durch die Ge-

[1] Ebendas. § 399. Zus. § 400. S. 114—120. § 401. S. 120flgd. S. 124 u. 125. — [2] Ebendas. S. 125—127. — [3] Ebendas. § 401. S. 121flgd. Zus. S. 133. — [4] Ebendas. § 401. S. 121. S. 130flgd.

berdensprache des Gesichts und der Extremitäten gehört, namentlich was den Ausdruck und die Bewegung des Gesichts betrifft, in das Gebiet der Pathognomik und Physiognomik.[1]

II. Die fühlende Seele.

1. Der Genius.

Alle die Bestimmtheiten, welche wir entwickelt haben, Qualitäten, Veränderungen, Zustände und Empfindungen, gegenwärtige und vergangene, sind in der natürlichen Seele enthalten und in ihrem Abgrunde, gleich einem Schachte, aufbewahrt: sie ist die Einheit oder Totalität, das All oder die Welt aller in ihr enthaltenen Bestimmungen, aller vergangenen, gegenwärtigen und künftigen; sie muß als diese individuelle Totalität auch zu sich kommen, auch für sich sein, auch empfunden werden, sich empfinden. Aber alles Empfundene ist ein Vereinzeltes; daher wird die Seele als die Totalität oder Welt, welche sie ist, nicht empfunden, sondern gefühlt; daher ist auch die ihrer Totalität inne gewordene Seele, diese individuelle Weltseele, nicht mehr natürliche, sondern fühlende Seele und steht als solche in der Mitte zwischen der natürlichen Seele und dem Bewußtsein, zwischen der Selbstempfindung und dem Selbstbewußtsein.[2]

Das Selbst der Individualität ist nicht bloß das einheitliche Wesen, welches alle Mannigfaltigkeit des Lebens und der Lebensrichtungen in sich schließt, sondern als solches auch der herrschende Charakter, der die Lebenswege bereitet und führt. Dieses herrschende Selbst, das jedem Individuum inwohnt und dessen eigentliches Wesen ausmacht, am deutlichsten und interessantesten in den großen und bedeutsamen Menschen hervortritt, könnte man mit einem stoischen Ausdruck das ἡγεμονικόν, mit einem goetheschen das Dämonische nennen; Hegel hat es den Genius genannt und in folgenden Worten sich am klarsten darüber ausgesprochen. „Unter dem Genius haben wir die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Tun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits das, als was ich mich nach meinem äußerlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiß — und andererseits das, was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Innern bin.

[1] Ebendas. S. 133—142. — [2] Ebendas. § 402. S. 142. Zus. S. 142—149. b. Die fühlende Seele. §§ 403 u. 404. S. 149—151.

Diese Besonderheit meines Innern macht mein Verhängnis aus; denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhängen, sie bildet das Objektive, welches sich von dem Innern des Charakters heraus geltend macht. Daß die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade diese und keine andere Richtung geben, — dies liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigentümlichkeit, noch auch bloß in der allgemeinen Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit."[1]

Die Alten haben die Genien als die Schutzgeister der Individuen genommen und von ihnen unterschieden, als ob sie besondere Wesen für sich seien. Der Genius ist das innerste Wesen des Individuums selbst, er ist seine Besonderheit. Das denkwürdigste Beispiel eines solchen Genius, einer solchen Besonderheit, welches Hegel hier nicht angeführt hat, ist das Dämonium des Sokrates.

Die Wirksamkeit des Genius geschieht ohne alle Reflexion, d. h. reflexionslos oder unbewußt; sie geschieht ohne alles Räsonnement mit seinen Gründen und Folgerungen, also ohne alle Mittelglieder, d. h. vermittlungslos oder unmittelbar. Diese Art der Wirksamkeit nennt Hegel magisch und den Genius deshalb „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit". Ein Beispiel dieser magischen Wirksamkeit ist die unmittelbare Herrschaft, welche der stärkere Geist ohne weiteres auf den schwächeren ausübt, womit er denselben gleichsam bannt, wie Kent von Lear sagt: „Es ist etwas in seinem Gesicht, das ich gern Herr nennen möchte". „Die vermittlungsloseste Magie ist näher diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht."[2]

Die natürliche Seele empfindet den gegenwärtigen Eindruck, nicht den künftigen; die fühlende Seele, da sie die ganze Welt umfaßt und durchdringt, in welcher sie und die in ihr lebt, hat Vorgefühle von dem, was dem Individuum bevorsteht und in ihm schon vorbereitet liegt, d. h. sie hat Ahnungen, die um so mächtiger auftreten können, je weniger die Seele von den Zerstreuungen des Alltagslebens auseinander gezogen ist, je ruhiger, stiller, gesammelter sie in sich lebt und webt, wie in der Nacht, im Schlaf,

---

[1] Ebendas. § 405. Zus. S. 161.
[2] Ebendas. § 405. S. 151—156.

im Traum. So erklärt sich aus dem Wesen der fühlenden Seele die Möglichkeit ahnungs- und bedeutungsvoller Träume.

Zu den Mächten, die der natürlichen Seele inwohnen und einen unwillkürlichen Einfluß auf dieselbe ausüben, gehört die Heimat, das Vaterland, der Staat usf. Diese Mächte sind durchaus individuell bestimmt und zugleich von allgemeiner Geltung, sie sind weder vereinzelte Dinge, noch machen sie vereinzelte Eindrücke: sie werden daher nicht empfunden, sondern gefühlt; es gibt Heimatsgefühle wie Heimweh, Vaterlandsgefühle, wie patriotische Pflichtgefühle usf. Wenn nun diese Mächte so gewaltig sind, daß sie die Seele ganz erfüllen und unwiderstehlich beherrschen, so sind sie der Genius des Individuums, es kann ihren Untergang oder Verlust nicht überleben, sondern stirbt ihnen nach, wie Cato der römischen Republik.[1]

Nun kann ein Individuum seinen Genius in einem andern Individuum haben, von dem es unmittelbar abhängig ist und sich fühlt. Dadurch entstehen zwischen verschiedenen Individuen die sogenannten magischen Verhältnisse, die auf ganz natürliche und normale Weise stattfinden, wenn sich das eine noch unselbständige Individuum wirklich in leiblicher Abhängigkeit von dem andern befindet, wie das erst heranreifende Kind (Fötus) im Leibe der Mutter.[2]

2. Magische Zustände. Das Hellsehen und der animalische Magnetismus.

Wir unterscheiden die fühlende Seele sowohl von der natürlichen, die wir schon kennen gelernt haben, als von der selbstbewußten und geistigen, die erst kennen zu lernen ist. Doch sind alle drei Formen des Seelenlebens als Entwicklungsstufen des subjektiven Geistes in einem und demselben Individuum vereinigt. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß sich das Gefühlsleben der anderen Seelentätigkeiten, der niederen wie der höheren, der natürlichen wie der geistigen bemächtigt und als der herrschende Seelenzustand auftritt: als unmittelbares oder magisches Wissen und Wahrnehmen, d. h. als Hellsehen, als „das Selbstanschauen des Genius". „Dies Anschauen ist insofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist."[3]

Die Wechselzustände der natürlichen Seele, wie Schlaf und Wachen, werden als Doppelzustände erlebt: als Schlafwachen, Schlaf-

[1] Ebendas. S. 158 u. 189. S. 161 u. 162. S. 164.

[2] Ebendas. S. 159—161. — [3] Ebendas. § 406. S. 162—165.

und Traumhandeln oder Somnambulismus. Solche Erscheinungen können auf dem Wege der natürlichen Entwicklung, als Abnormitäten und Krankheitsformen entstehen oder auf künstliche und absichtliche Weise durch den sogenannten animalischen Magnetismus erzeugt werden als magnetischer Somnambulismus, magnetisches Hellsehen usf. Hegel hat diesen Erscheinungen viel Interesse gewidmet und die Tatsachen, soweit die Kenntnis derselben in seiner Zeit reichte, mit einer Ausführlichkeit behandelt, die über die Grenzen seiner enzyklopädischen Darstellung hinausging.[1]

In der Beurteilung der hierhergehörigen Tatsachen sind zwei törichte und grundfalsche Behandlungsarten zu vermeiden: die eine bleibt in den gewöhnlichen Verstandeskategorien befangen und leugnet die Tatsachen trotz den glaubwürdigsten Zeugnissen, selbst der eigenen Augenzeugenschaft; die andere überschätzt diese Tatsachen auf höchst unverständige Art, indem sie dieselben für erhöhte und erhabene Geisteszustände hält, für Offenbarungen tiefer, unfehlbarer Einsichten und Wahrheiten. „Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhafteren, in sich allgemeiner Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten." Weit richtiger habe Plato im Timäus geurteilt, daß Gott die Leber geschaffen, um auch dem unvernünftigen Teil der Seele die Gabe der Prophezeiung (μαντεία) zu verleihen und das Vermögen, Gesichte zu haben.[2]

In Zeiten politischer und namentlich religiöser Exaltationen wird das Hellsehen, die Sehergabe, das sogenannte Zungenreden, ein epidemischer, durch alle Volks- und Alterskreise verbreiteter Zustand, wie z. B. im Cevennenkriege.

Als die besonderen Fälle des Hellsehens erwähnt Hegel 1. das Metall- und Wasserfühlen vermöge der Wünschelrute; 2. daß im somnambulen Zustande gewisse Sinne, wie Gesicht und Gehör, auch Geruch und Geschmack, schlafähnlich gefesselt sind und durch den Gefühls- und Tastsinn, der in der Herzgrube fungiert, ersetzt werden; 3. daß man mit offenen Sinnen nichtvorhandene Dinge wahrnimmt, wobei der Halluzinationen „des stockprosaischen Fr. Nicolai" (des goetheschen Proktophantasmisten) gedacht wird; 4. das sogenannte zweite Gesicht (second sight), welches, unabhängig von Raum und Zeit, wirkliche weit entfernte Begebenheiten wahr-

[1] Ebendas. § 406. S. 162—198. — [2] Ebendas. S. 165 u. 166.

nimmt; 5. daß unabhängig von der Zeit künftige Dinge durch Vorgefühle und Ahnungen visionärer Art perzipiert werden, wobei, da es sich um die eigene Individualität handelt, die Vision leicht die Gestalt der eigenen Person annimmt und in der Form des Sichselbstsehens erscheint; 6. ferner das Durchschauen sowohl des eigenen als auch eines fremden Seelen- und Körperzustandes, endlich 7. daß man nicht bloß von, sondern in einem andern Subjekte weiß, schaut und fühlt auf unmittelbare, magische Art, so daß man die Empfindungen der fremden Individualität als seine eigenen in sich hat.

Nunmehr sind zwei Subjekte vorhanden, gegeneinander selbstständige Individuen, deren eines der herrschende Genius des anderen ist. Das Verhältnis zwischen der Mutter und ihrer heranreifenden Leibesfrucht war auch ein magischer Rapport, aber ein normaler und naturgemäßer, während das Verhältnis, von dem wir jetzt zu reden haben, ein anomales und krankhaftes ist. Nach Franz Mesmer, der die Sache entdeckt und Magnetstäbe als Heilmittel gebraucht hat, heißt die Erscheinung der Krankheit und das Heilverfahren Mesmerismus oder Magnetismus, auch animalischer oder tierischer Magnetismus, weil die Gegenstände der magnetischen Einwirkung oder Magnetisierung der menschliche Organismus und gewisse Tiere sind, wie Hunde, Katzen, Affen; der geheimnisvolle Rapport zwischen dem Arzt (Magnetiseur) und dem Kranken vergleicht sich der magnetischen Anziehung in der Natur und erklärt die Bezeichnung. In vorteilhafter Unterscheidung von den deutschen Ärzten in Ansehung des animalischen Magnetismus rühmt Hegel die Beobachtungen und das Heilverfahren der französischen, ausgezeichnet durch „edelste Gesinnung und größte Bildung“. Er nennt den Namen Puységur.[1]

Der Magnetiseur versetzt durch den Blick, durch Berührung (Handauflegung), durch gewisse, in bestimmten Richtungen und in naher Entfernung ausgeführte Bestreichungen (Manipulationen) das Individuum, welches von ihm abhängt, in tiefen Schlaf und in einen schlafenden hellsehenden Zustand, worin der oder die Kranke seine Fragen beantwortet, welcher Zustand aber alles Bewußtsein, darum auch alle Erinnerung völlig ausschließt. Die zentrale Leitung der

[1] Ebendas. S. 171—184. Franz Mesmer aus Iznang am Bodensee (1733 bis 1815). Der Anfang seiner Entdeckungen, die ein sehr unglückliches Ende nahmen, fällt in die Jahre 1775—1778. Puységur hat den künstlichen Somnambulismus festgestellt (1785).

Empfindungen und Bewegungen, die nach außen gerichtete Tätigkeit der Sensibilität und Irritabilität ist wie gelähmt; das Reproduktionssystem herrscht und die Gehirne desselben, die Ganglien, diese Nervenzentra des Unterleibs, führen die Herrschaft statt des Gehirns. In der Erzeugung des magnetischen tiefen Schlafs liegt die Heilkraft.

3. Das Selbstgefühl. Die Verrücktheit.

Der Gefühle sind viele und mannigfaltige, das fühlende Subjekt ist eines und fühlt sich als die Einheit und Macht aller seiner besonderen Gefühle, deren jedes seine Sphäre und Welt beschreibt; alle diese Sphären hängen mit- und ineinander zusammen, vereinigt und konzentriert in der Individualität des Selbstgefühls, als ein individuelles Weltsystem, als eine geordnete Totalität aller Verhältnisse, in deren Mittelpunkt dieses bestimmte einzelne Subjekt steht. Alles, was den Charakter des Systems, der Ordnung, des Zusammenhangs hat, trägt eine logische Notwendigkeit in sich, es ist vermittelt durch Gründe und Folgen, Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke, weshalb es auch nur durch das denkende und verständige, durch das selbstbewußte und besonnene Subjekt beherrscht, erhalten und aus Unordnungen verschuldeter und unverschuldeter Art wiederhergestellt werden kann.[1]

Die fühlende Seele lebt und webt in ihren besonderen Gefühlen und Gefühlszuständen; es ist möglich, von einem derselben in einer solchen Weise gefesselt und beherrscht zu werden, daß sie nicht mehr herauskann und die Macht darüber verliert, daß dieser besondere Gefühlszustand aus seiner Stellung in der Peripherie des Seelenlebens, wohin er gehört, in den Mittelpunkt rückt und sich zum grundverkehrten, falschen und in diesem Sinne bösen Genius des Individuums macht. Eine solche Verrückung, als Zustand fixiert, ist die Verrücktheit, eine leiblich-psychische Krankheit, die ihren Ausgangspunkt und Ursprung sowohl von der leiblichen als von der psychischen Seite her nehmen kann. Ein und dasselbe Individuum ist gleichsam zerrissen und entzweigebrochen in zwei Subjekte, die fühlende Seele und die verständige, welche letztere durch jene völlig verdunkelt werden kann. Aus den gesunden und normalen Wechselzuständen des Schlafens (Träumens) und Wachens wird ein Zustand des beständigen Träumens, des wachen Träumens. „Aber zugleich träumen sie wachend und sind an eine mit ihrem objek-

[1] Ebendas. §§ 407 u. 408. S. 198 u. 199.

tiven Bewußtsein nicht zu vereinigende besondere Vorstellung gebannt." „In der eigentlichen Verrücktheit sind die zweierlei Persönlichkeiten nicht zweierlei Zustände" (wie im Somnambulismus), „sondern in einem und demselben Zustande; so daß diese gegeneinander negativen Persönlichkeiten, das seelenhafte und das verständige Bewußtsein, sich gegenseitig berühren und voneinander wissen."[1]

Wie der Begriff der Krankheit in die Organik als die Wissenschaft vom tierisch-menschlichen Organismus, wie der Begriff des Verbrechens in die Rechtsphilosophie als die Wissenschaft vom objektiven Geist: ebenso notwendig gehört der Begriff der Verrücktheit in die Anthropologie als die Wissenschaft von der menschlichen Seele. Nicht als ob die letztere eine Entwicklungsstufe wäre, welche das menschliche Seelenleben durchmachen müßte; es verhält sich mit der Verrücktheit, wie mit dem Verbrechen. Jene braucht nicht erlebt, dieses braucht nicht ausgeübt zu werden. Treffend sagt Hegel: „Das Verbrechen und die Verrücktheit sind Extreme, welche der Menschengeist überhaupt im Verlauf seiner Entwicklung zu überwinden hat, die jedoch nicht in jedem Menschen als Extreme, sondern nur in der Gestalt von Beschränktheiten, Irrtümern, Torheiten und von nicht verbrecherischer Schuld erscheinen. Dies ist hinreichend, um unsere Betrachtung der Verrücktheit als einer wesentlichen Entwicklungsstufe der Seele zu rechtfertigen." Im Zustande der Verrücktheit wird das Ich „aus dem Mittelpunkt seiner Wirklichkeit herausgerückt und bekommt, da es zugleich noch ein Bewußtsein seiner Wirklichkeit behält, zwei Mittelpunkte: den einen in dem Rest seines verständigen Bewußtseins, den andern in seiner verrückten Vorstellung".[2]

Als die Arten oder Hauptformen der Verrücktheit unterscheidet Hegel drei: den Blödsinn, die Narrheit und den Wahnsinn. Der angeborene, unheilbare Blödsinn, in engen Tälern und sumpfigen Gegenden einheimisch, ist der Kretinismus, ein Zustand dumpfen Insichverschlossenseins und Hinbrütens, vollkommen entwicklungsunfähig; der nicht angeborene Blödsinn kann durch Krankheiten, wie Epilepsie, entstehen und durch ein Übermaß von Ausschweifungen verschuldet werden. Neben dem Blödsinn nennt Hegel die Faselei

[1] Ebendas. § 408. Zus. S. 203 u. 204.
[2] Ebendas. § 408. Zus. S. 201 flgd. S. 208 flgd.

und die Zerstreutheit: jene besteht in dem chaotischen Vorstellen, in dem Fortsprechen von einem Gegenstande zum andern, ohne alle Kraft der Unterscheidung und Ordnung, ein Vorstellungschaos, worin alles durcheinander gemengt wird; diese besteht in der Unfähigkeit, den gegenwärtigen Zustand vorzustellen und wahrzunehmen, diese „eigentliche Zerstreutheit ist ein Versinken in ganz abstraktes Selbstgefühl, in eine Untätigkeit des besonnenen objektiven Bewußtseins, in eine wissenlose Ungegenwart des Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig sein sollte". Die blödsinnige Zerstreutheit, dieser Mangel aller Geistesgegenwart, ist weit entfernt von jener großartigen Geistesgegenwart und Zerstreutheit, welche den Archimedes, versenkt in seine geometrische Aufgabe, die Welt um ihn her vergessen ließ.[1]

Im Unterschiede von diesen Zuständen der Geistesschwäche zeigt die Narrheit eine gewisse Energie, womit im Widerspruch gegen alle Vernunft und Wirklichkeit Vorstellungen des krankhaft deprimierten oder krankhaft gesteigerten Selbstgefühls festgehalten und gepflegt werden, wie die bis zum Lebensüberdruß und zu Gedanken des Selbstmords fortgehende Melancholie (Spleen) einerseits und der Größenwahn andererseits, wozu die illusorischen Vorstellungen abnormer und unmöglicher leiblicher Zustände kommen.[2]

Dieser Gegensatz zwischen der verrückten Vorstellung und der Wirklichkeit, zwischen der Narrheit und der Vernunft kann das Subjekt bis zur Ergrimmtheit und Wut wider sich und seine Schranken und damit bis zur Raserei treiben, worin „die Tollheit oder der Wahnsinn" besteht. „Im Wahnsinn, wo eine besondere Vorstellung über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, da tritt überhaupt die Besonderheit des Subjekts ungezügelt hervor, da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei." In dieser Ergrimmtheit besteht die Bösartigkeit der Wahnsinnigen. Indessen können auch die guten und weichen Empfindungen im Zustande des Wahnsinns ungemein erhöht und gesteigert werden. Ein großer Irrenarzt sagt ausdrücklich, er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter gesehen als im Tollhause.[3]

Wie die Krankheit, muß auch das Heilverfahren physisch und psychisch zugleich sein und immer die Voraussetzung festhalten, daß

[1] Ebendas. S. 214—217. — [2] Ebendas. S. 217—220. — [3] Ebendas. S. 221 u. 222.

man es mit Kranken, nicht mit Verbrechern und Übeltätern zu tun habe, die durch ein grausames Zwangsverfahren unschädlich zu machen und zu strafen seien.

Auf die richtige und menschliche Ansicht von der Heilsbedürftigkeit der Verrückten hat der französische Irrenarzt Pinel sein neues System der ärztlichen Beaufsichtigung, Behandlung und Pflege der Geisteskranken gegründet und damit die Epoche der modernen Psychiatrie in das Leben gerufen; seine Schrift über den fraglichen Gegenstand, sagt Hegel, muß für das Beste erklärt werden, das in diesem Fache existiert.[1]

4. Die Gewohnheit.

Alle Krankheiten sind Hemmungszustände, welche die Harmonie der organischen Verhältnisse stören und den Organismus zu Grunde richten, wenn sie nicht durch Heilung überwunden werden. Dasselbe gilt von den leiblich-psychischen Krankheiten. Wenn eines der besonderen Gefühle die Herrschaft an sich reißt, so ist der Seele etwas zugestoßen, was zu überwinden und zu einem Moment herabzusetzen sie die Kraft nicht besitzt. Daher ist es zur Erhaltung der psychischen Gesundheit und der Harmonie aller psychischen Verhältnisse notwendig, daß die Seele ihre besonderen Empfindungen und Gefühle, indem sie dieselben immer von neuem erlebt, durchlebt und wiederholt, völlig in ihren Besitz nimmt und sich die Meisterschaft darüber erwirbt. Diese Herrschaft der Seele, die aus der häufigen Wiederholung ihrer Erlebnisse im Einzelnen, d. h. aus dem Prozeß der Gewöhnung resultiert, ist die Gewohnheit, ein Seelenzustand, welcher den Charakter der Unmittelbarkeit oder der Natur hat, nur daß derselbe der Seele nicht angeboren, sondern durch sie selbst erworben und gemacht ist. Diese nicht gegebene, sondern gesetzte Unmittelbarkeit ist gleichsam eine zweite Natur, wie man mit Recht die Gewohnheit nennt.[2]

Die Gewohnheit ist ein ebenso wichtiger als schwieriger Begriff, weshalb die herkömmliche Psychologie ihn auch unbeachtet läßt; derselbe vereinigt die höchste individuelle Lebendigkeit mit dem entgegen-

[1] Ebendas. S. 222—228. Philippe Pinel (1745—1826), seine «Nosographie philosophique» erschien 1798 und in 6. Auflage in 3 Bänden 1818. Vorangegangen war sein «Traité philosophique sur l'aliénation mentale» (1791).
[2] Ebendas. §§ 409 u. 410. S. 228—230.

gesetzten Charakter des unbewußten mechanischen Geschehens, worin das Einzelne nicht mehr gemerkt wird und nur das Allgemeine der Sache sich hervorhebt. Wenn man lesen und schreiben lernt, so ist jeder Buchstabe und jeder Zug eine sehr bemerkenswerte und hervorgehobene Vorstellung; wenn man durch vieles Lesen und Schreiben beides vollkommen gelernt hat und kann, so merkt man nicht mehr das Einzelne, sondern nur das Ganze. Es verhält sich darin mit der Gewohnheit, wie mit dem Gedächtnis: jene ist der Mechanismus des Selbstgefühls, diese ist der Mechanismus der Intelligenz.[1]

Die unangenehmen und schmerzlichen Empfindungen von Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder usf. werden gleichgültig, indem man sich daran gewöhnt, d. h. dagegen abhärtet; die Begierden und Triebe werden abgestumpft durch die Gewohnheit ihrer natürlichen Befriedigung, nicht aber durch mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit; endlich alle Arten der Bewegung und Haltung werden leicht und zuständlich, indem man sich durch Geschicklichkeit daran gewöhnt. Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes, das Stehen, Gehen, Sehen, Denken usf. Die Gewohnheit ist Befreiung und darum der Weg zur Freiheit der natürlichen Seele, weshalb es töricht ist, herabsetzend und verächtlich von der Gewohnheit zu sprechen, von der Sklaverei der Gewohnheit, während doch alle wahre Freiheit darin besteht, daß man die vernünftigen Gesetze, welche man selbst gegeben hat, befolgt. Und dies geschieht auf vollkommen natürliche Weise durch den Prozeß der Gewöhnung; die Gewohnheiten verhalten sich zu dem Leben des Individuums, wie die Sitten zu dem eines Volks. Und es tut der Bedeutung und befreienden Macht der Gewohnheit gar keinen Eintrag, daß es kleinliche und läppische Gewohnheiten gibt, welche den Pedanten kennzeichnen. „Wir sehen, daß in der Gewohnheit unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessiert und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist; daß unser Selbst ebensosehr die Sache sich aneignet, wie im Gegenteil sich aus ihr zurückzieht; daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen eindringt und andererseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt einer mechanischen, einer bloßen Naturwirkung gibt.“[2]

---

[1] Ebendas. § 410. S. 229 u. 230.
[2] Ebendas. § 410. Zus. S. 233—239. Vgl. oben S. 644 u. S. 648.

III. Die wirkliche Seele.

1. Die Gestalt.

Die Gewohnheit macht, daß die Seele ihre Empfindungen und Gefühle völlig in Besitz nimmt, ihren Leib durchdringt und ganz in ihm einheimisch wird, so daß sie ihn wie ein geschmeidiges Werkzeug beherrscht und zwischen beiden, wie Hegel treffend und beispielsweise schon gesagt hat, ein magisches Verhältnis besteht: „die vermittlungsloseste Magie ist diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt".[1] Die Seele ist das Innere, der Leib ist das Äußere; Inneres und Äußeres aber sind, wie die Logik gelehrt hat, vollkommen identisch; in dieser Identität besteht, wie wir früher ausführlich dargetan haben, der Charakter des Wirkens oder der Wirklichkeit. Darum hat Hegel die natürliche Seele, wie dieselbe aus dem Prozeß der Gewohnheit resultiert und sich vollendet, die wirkliche Seele genannt.[2]

Das individuelle Seelenleben erscheint in dem ganzen geistigen Ton, der sich über die menschliche Gestalt verbreitet und dieselbe von allen tierischen, auch von der menschenähnlichsten des Affen, völlig unterscheidet. „Nach seiner rein leiblichen Seite ist der Mensch nicht sehr vom Affen unterschieden; aber durch das geistdurchdrungene Ansehen seines Leibes unterscheidet er sich von jenem Tier dermaßen, daß zwischen dessen Erscheinung und der eines Vogels eine geringere Verschiedenheit herrscht, als zwischen dem Leibe des Menschen und dem des Affen."[3]

2. Die Geberden.

Dieser geistige Ton, der die Gestalt der menschlichen Individualität charakterisiert, zeigt sich sowohl in der Art der freiwilligen als in der Art der unfreiwilligen Verleiblichung der Affekte und Gefühle, d. h. in den Geberden, welche die körperliche Beredsamkeit ausmachen: im Mienenspiel, in den Bewegungen der Hände, der Arme, des Körpers, in dessen Haltung und Gang. Hegel nennt die aufrechte Stellung und Haltung, da sie nur durch die Energie des Willens zustande kommt und durch deren Gewohnheit erhalten wird, „die absolute Geberde", wie er die Hand in ihrer Bildung und Bewegung, dieses Organ der Organe, „das absolute Werkzeug" nennt.

[1] S. oben S. 656 u. 657.

[2] Vgl. dieses Werk. Buch III. Kap. XVIII. S. 512—515. Hegel. Werke. VII. Abt. II. Die wirkliche Seele. § 411. Zus. S. 240 u. 241.

[3] Ebendas. S. 242.

Wenn diesen Äußerungsweisen der geistige Ton fehlt und sie nichts weiter sind als die unwillkürlichen, unentwickelten, ungezügelten Auslassungen der Affekte und Gefühle, so sind sie nicht eigentlich Geberden, sondern Grimassen. Die Verleiblichung durch die Geberden, da sie psychischen Ursprungs ist und innere Vorgänge äußerlich macht oder bezeichnet, ist unwillkürlich auch eine Versinnbildlichung der Affekte und Gefühle und wirkt ihrem Ursprunge gemäß symbolisch, wie das Kopfnicken, Kopfschütteln und Stirnrunzeln, das Kopfaufwerfen und Naserümpfen, die Verbeugung, der Handschlag, das Zusammenschlagen der Hände über den Kopf usf.[1]

Jedes Individuum hat eine durch Gewohnheit konstante Art, seine Affekte und Leidenschaften leiblich zu äußern; die auf Beobachtung gegründete Kenntnis dieser Äußerungsweise heißt Pathognomik. Die intellektuelle und moralische Individualität (Charakter) scheint sich am deutlichsten und unmittelbarsten im Gesichtsausdruck (Physiognomie) und noch greifbarer im Kopf (Gehirn) und der Schädeldecke darzustellen. Das Studium der Physiognomie, um den Charakter daraus zu erkennen, heißt Physiognomik, das des Gehirns oder Schädels Phrenologie oder Kranioskopie. Weit deutlicher als in den Gesichtsknochen offenbart sich der Geist in der Sprache, weit deutlicher als in den Schädelknochen offenbart sich der Charakter in den Handlungen. Wir haben schon in der Phänomenologie die Art und Weise kennen gelernt, wie Hegel sich mit Lavater und Gall abfindet, er kommt auch hier am Schlusse seiner Anthropologie darauf zurück. „Aus diesem Grunde ist man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Physiognomik früherhin hegte, wo Lavater mit derselben Spuk trieb, und wo man sich von ihr den allererklecklichsten Gewinn für die hochgepriesene Menschenkennerei versprach. Der Mensch wird viel weniger aus seiner äußeren Erscheinung, als vielmehr aus seinen Handlungen erkannt. Selbst die Sprache ist dem Schicksal ausgesetzt, so gut zur Verhüllung, wie zur Offenbarung der menschlichen Gedanken zu dienen."[2]

[1] Ebendas. S. 241—244.

[2] Ebendas. S. 246. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. VIII. S. 350—354.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Die Wissenschaft vom subjektiven Geist. B. Phänomenologie.

I. Das Bewußtsein.

Die wirkliche Seele hat sich in ihre Leiblichkeit dergestalt hineingebildet, daß sie darin als in ihrem Werke sich nur auf sich bezieht, für sich ist und in diesem ihrem Fürsichsein sich von ihrer Leiblichkeit, von allen ihren Empfindungen, von der sinnlichen Außenwelt ebensowohl unterscheidet als ihr entgegensetzt: sie ist nicht mehr Selbstgefühl, sondern Bewußtsein und Selbstbewußtsein. „Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich." „In ihm erfolgt ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele."[1]

Alles Wissen ist geistiger Art und bezieht sich auf einen Gegenstand, es ist vermöge dieser Beziehung eine Erscheinung des Geistes, daher die Wissenschaft vom Bewußtsein und seinen Entwicklungsformen eine Wissenschaft von den Erscheinungen (Phänomena) des Geistes ist: Phänomenologie des Geistes. Alles gegenständliche Wissen ist zugleich Wissen von sich und ohne dieses, d. h. ohne Selbstbewußtsein unmöglich, daher der Entwicklungsgang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein fortschreitet. Da aber im Wissen das Ich und der von ihm durchdrungene Gegenstand, Subjekt und Objekt eines sind, und in dieser Einheit des Subjektiven und Objektiven das Wesen der Vernunft besteht, so muß sich das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein dieser Einheit, d. h. zum Vernunftbewußtsein erheben. Daher sind das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein und die Vernunft die drei Stufen, welche die Wissenschaft vom Bewußtsein zu entwickeln hat, sie bilden das eigentliche Thema der Phänomenologie des Geistes, dessen Ausführung wir in der Lehre und in den Werken Hegels dreimal begegnen: in den drei ersten Hauptabschnitten der „Phänomenologie des Geistes", in der philosophischen Propädeutik und in der enzyklopädischen Wissenschaft vom subjektiven Geist.[2]

[1] Ebendas. § 412. S. 246 u. 247. Zus. S. 248.

[2] Bd. II. S. 71—316. Bd. XVIII. (Philos. Propädeutik. Herausg. von Rosenkranz 1840.) Zweiter Kursus. Mittelklasse: Phänomenologie des Geistes

Was aber in jenem seinem ersten Hauptwerke vom Jahre 1807 die weiteren Abschnitte betrifft, welche vom „Geist", von der „Religion" und vom „absoluten Wissen" handeln, so gehören diese Themata nicht in die Wissenschaft vom subjektiven, sondern in die vom objektiven und absoluten Geist, d. h. in die Rechtsphilosophie, Philosophie der Geschichte, Ästhetik, Religionsphilosophie und (Philosophie der Geschichte der Philosophie, wo sie Hegel auch ausgeführt hat; weshalb die in die Wissenschaft vom subjektiven Geist (Psychologie) gehörige Phänomenologie sich auf diese drei Themata einschränkt: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft.

Die Ausführungen dieser Themata in den genannten drei Werken stimmen in Ansehung aller wesentlichen Punkte völlig zusammen; die bei weitem ausführlichste und interessanteste gibt das Hauptwerk vom Jahre 1807, nach welchem wir dieselbe ihrem ganzen Umfange nach schon dargestellt haben und hier als bekannt voraussetzen; daher fassen wir uns kurz und weisen unsere Leser zurück auf jene früheren Abschnitte.[1]

Die erste Stufe des Bewußtseins ist die sinnliche Gewißheit, deren Subjekt dieses einzelne Individuum und deren Gegenstand dieser einzelne Eindruck ist, der hier und jetzt stattfindet. Das sinnliche Etwas bezieht sich auf ein anderes und verändert sich, es ist dieses und wird ein anderes, das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins soll das Einzelne sein, aber eben damit ist er nicht ein Einzelnes, sondern alles Einzelne; der Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins besteht daher in vielen Einzelnheiten, die zusammengehören, daher aufeinander bezogen und zusammengefaßt sein wollen, um den Gegenstand so vorzustellen, wie er in Wahrheit ist. Aus der sinnlichen Gewißheit wird das wahrnehmende Bewußtsein, das sich auf den Zusammenhang richtet und der Sache auf den Grund geht, nach Kraft und Ursache fragt; aber Zusammenhang, Kraft, Ursache usf. sind nichts Äußerliches und sinnlich Wahrnehmbares, sondern Gedanken, welche ein Inneres vorstellen und als dessen Erscheinung die sinnlichen Dinge. Aus dem wahrnehmenden Bewußtsein erhebt sich der Verstand, das ins Innere schauende Innere.

und Logik. I. Abt. Phänomenologie des Geistes oder Wissenschaft des Bewußtseins. §§ 1—42. S. 79—90. Bd. VII. Abt. I. §§ 413—438. S. 249—287.

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. VI—VII. S. 308—354.

Das Innere der Erscheinungen ist deren Einheit, welche in der Mannigfaltigkeit und im Wechsel der Dinge sich gleich bleibt, d. i. das Gesetz. Die Gesetze sind das ruhige Abbild der Erscheinungen. Jedes Gesetz setzt unterschiedene Bestimmungen und deren Vereinigung oder Zusammengehörigkeit. So verknüpft das Rechtsgesetz Verbrechen und Strafe, das Naturgesetz in der Bewegung der Planeten die Quadrate der Umlaufszeiten und die Kubi der Entfernungen. Auch das Selbst ist eine solche Einheit, die, gleich dem Gesetz, Unterschiede in sich setzt und vereinigt; daher erkennt in der Tätigkeit des Verstandes das Bewußtsein sich selbst.

II. Das Selbstbewußtsein.

Das Selbstbewußtsein ist zunächst das einzelne individuelle Selbst, welches sich nur auf sich bezieht, indem es alles andere von sich ausschließt. In dieser negativen Beziehung auf sich ist es die Macht und Wahrheit der Dinge und fühlt den Trieb, sich als solche zu betätigen, indem es die Dinge, insbesondere die lebendigen, als welche ein eigenes, triebkräftiges Dasein führen, ergreift und sich ihrer bemächtigt: zerstörend, verzehrend, genießend. So verhält es sich als „das begehrende Selbstbewußtsein“.

Unter den lebendigen Objekten, welche das individuelle Selbstbewußtsein kraft seiner Begierde, vertilgend und verzehrend, sich aus dem Wege räumt, sind auch selbstbewußte Wesen; denn das lebendige Ding, welches über sein eigenes Dasein sich zu erheben den Trieb hat, ist selbstbewußt. Jetzt tritt dem einzelnen Selbstbewußtsein ein anderes einzelnes Selbstbewußtsein, dem Ich ein anderes Ich entgegen, deren Verhalten zueinander durch den wechselseitigen Kampf und das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft zur wechselseitigen Anerkennung führt: diesen ganzen Prozeß in allen diesen Momenten und Stufen nennt Hegel hier „das anerkennende Selbstbewußtsein“.

Die erste Stufe ist der Kampf aller mit allen, wie er der bürgerlichen Gesellschaft im Naturzustande vorausgeht. Von diesem Kampf ist der Zweikampf in der bürgerlichen Gesellschaft, diese Geburt des Mittelalters, des Faustrechts und des Rittertums, wohl zu unterscheiden. Dort handelt es sich um die reale, im Kampf auf Leben und Tod zu erringende Geltung, hier dagegen um den bloßen Schein der Geltung. „Da wollte der Ritter, was er auch begangen haben

mochte, dafür gelten, sich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu sein. Das sollte der Zweikampf beweisen." „Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor, denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjektivität, das Geltenwollen des Subjekts in seiner unmittelbaren Einzelnheit, durchaus fremd, sie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem sittlichen Verhältnis, welches der Staat ist. In unseren modernen Staaten aber ist der Zweikampf kaum für etwas anderes zu erklären, als für ein gemachtes Sichzurückversetzen in die Roheit des Mittelalters."[1] Der Grund, aus dem Hegel den Zweikampf verurteilt, ist derselbe, aus dem nachmals Schopenhauer eine seiner bittersten, von Spott und Verachtung triefende Satire dawider geschrieben hat.

Der Kampf der Individuen soll zur Verwirklichung und Befriedigung des Selbstbewußtseins dienen, daher kann derselbe unmöglich mit einer Vernichtung enden, welche entweder die Existenz des Selbstbewußtseins gänzlich aufheben oder seinen Gegenstand, das andere Ich, wogegen das Selbstbewußtsein sich ausschließend verhält und zu verhalten hat, aus dem Wege räumen würde. Aus der Vernichtung wird die Erhaltung zunächst in der Form der Unterordnung, sei es, daß sich das andere Ich in jenem Kampf auf Leben und Tod freiwillig unterwirft oder gewaltsam unterjocht und beherrscht wird. Aus dem begehrenden und vernichtenden Selbstbewußtsein wird das beherrschende und beherrschte, das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, dessen von Hegel meisterlich entwickelte Dialektik wir kennen gelernt haben. Der Herr befiehlt, der Knecht gehorcht und tut den Willen des Herrn, indem er arbeitet und die Dinge nach dem Willen und zum Nutzen des Herrn gestaltet; der Herr genießt die Früchte dieser Arbeit, der Knecht aber, indem er arbeitet und die Dinge bildet, bildet sich selbst und erfüllt das Wort, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang ist: so wird er dem Herrn gleich und unentbehrlich, ja er wird mächtiger als dieser und erringt seine Freiheit, sei es nun, daß der Herr in Anerkennung seiner Dienste ihn freiläßt, oder der Knecht im Gefühle seiner Macht sich die Freiheit erkämpft, wie es die römischen Sklavenkriege versucht haben. „Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine notwendige Stufe und somit etwas beziehungsweise Berechtigtes." „Wenn ein Volk frei sein zu wollen sich nicht bloß

[1] Hegel. VII. Abt. I. § 432. Zus. S. 277—279.

einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückhalten."[1]

III. Die Vernunft.

Aus dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft entwickelt sich das anerkennende Selbstbewußtsein, das Bewußtsein der Wesensgleichheit zwischen Ich und Ich; dasjenige Wesen aber, worin die verschiedenen Ich gleich und identisch, darum eines und einig sind, ist die Vernunft; daher hat das anerkennende Selbstbewußtsein zu seinem Gegenstand und Thema nicht mehr die einzelnen, atomen, einander ausschließenden Individuen, sondern ihre Identität, nicht mehr das einzelne Ich, sondern das Wir, es ist nicht mehr das einzelne, sondern das allgemeine Selbstbewußtsein oder die Vernunft.[2] „Dies Verhältnis ist durchaus spekulativer Art; und wenn man meint, das Spekulative sei etwas Fernes und Unfaßbares, so braucht man nur den Inhalt dieses Verhältnisses zu betrachten, um sich von der Grundlosigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Spekulative oder Vernünftige und Wahre besteht in der Einheit des Begriffs oder des Subjektiven und der Objektivität. Diese Einheit bildet die Substanz der Sittlichkeit, namentlich der Familie, der geschlechtlichen Liebe, — der Vaterlandsliebe, dieses Wollens der allgemeinen Zwecke und Interessen des Staats." Die Vernunft ist die Wahrheit, und das Vernunftbewußtsein ist die wissende Wahrheit oder der Geist.[3]

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Die Wissenschaft vom subjektiven Geist. C. Psychologie.

I. Der theoretische Geist.

1. Die Anschauung.

Der Geist als die dritte und höchste der psychischen Entwicklungsstufen ist, wie es der Gang der Methode verlangt, die Einheit der beiden vorhergehenden Stufen, nämlich der Seele und des Bewußtseins. Die Tätigkeit der Seele besteht darin, daß sich dieselbe verleiblicht, ihren Leib hervorbringt, ausbildet und sich ihm einbildet:

[1] Ebendas. § 433. S. 279—282. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. VII. S. 326—331. — [2] Hegel. Werke. VII. Abt. I. §§ 435 u. 436. S. 281—285.
[3] Ebendas. §§ 438 u. 439. S. 284 u. 287.

sie geschieht unbewußt und ist produktiv. Die Tätigkeit des Bewußtseins besteht im Wissen. Der Geist vereinigt beide Tätigkeiten in der seinigen: diese besteht daher im produktiven Wissen, d. h. im Erkennen. Wissen und Erkennen sind wohl zu unterscheiden, wie schon das gewöhnliche Bewußtsein tut, wenn es z. B. sagt: „ich weiß zwar, daß Gott ist, aber ich bin nicht imstande, sein Wesen zu erkennen". Erkennen heißt schaffen oder hervorbringen; wir erkennen nur, was wir machen oder erzeugen. Die Objekte des Geistes sind seine Produkte: daher besteht sein Wesen, insbesondere das des theoretischen Geistes im Erkennen.[1]

Der theoretische Geist oder die Intelligenz hat sich als produktives Wissen (Erkennen), was sie ihrem Wesen nach ist, zu entwickeln und muß darum mit jenem unentwickelten und unbestimmten Zustande beginnen, worin der Geist, gleich der Seele und dem Bewußtsein, einen unendlich mannigfaltigen Inhalt in der Form des Gefühls in sich trägt, welchen Gefühlszustand Hegel gern als „das dumpfe Weben des Geistes in sich" bezeichnet. Es ist daher falsch, wenn man, wie die Sensualisten, den Geisteszustand, welcher der Entwicklung vorausgeht, mit einer leeren Tafel oder einem unbeschriebenen Blatte vergleicht; vielmehr ist der Geist mit allem Inhalt erfüllt, der sich aus den vorhergehenden Entwicklungsstufen ergibt: es ist in seinem Gefühl viel mehr enthalten, als in den nachfolgenden Entwicklungszuständen herausgearbeitet wird und zutage tritt, es kommt nichts in den Verstand, was nicht im Gefühle vorhanden war; aber es ist ebenso falsch, sich in irgendeiner Sache auf seine Gefühle, da sie unentwickelter und ungeprüfter Art sind, zu berufen. Wenn jemand dies tut, so ist mit ihm nichts weiter anzufangen, und es ist, wie sich Hegel auszudrücken liebt, „nichts anderes zu tun, als ihn stehen zu lassen".[2]

Die erste Geistestätigkeit ist die Scheidung dieses unentwickelten, ungetrennten Gefühlszustandes, die Hervorhebung eines bestimmten Objekts, auf welches der Geist seine Gegenwart richtet und fixiert: diese fixierte Geistesrichtung ist die Aufmerksamkeit, vom Gefühlszustande darin unterschieden, daß dieser unwillkürlich, sie aber willkürlich ist, man ist nur aufmerksam, wenn man aufmerksam sein will, was keineswegs so leicht ist, wie es zu sein scheint, denn es

[1] Ebendas. §§ 440—444. S. 288—301. § 445. S. 301—307.
[2] Ebendas. §§ 445—447. S. 308—310.

gehört zur Aufmerksamkeit ebensowohl die Energie der Entsagung als das Interesse an der Sache. „Die Aufmerksamkeit enthält die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sichhingeben an die Sache, zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso notwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnötig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigsein mit allem, das Hinaussein über alles gehören soll.“[1]

Die in das Objekt versenkte Intelligenz ist die Anschauung. Alle Anschauungen entspringen aus Empfindungen, inneren und äußeren, aus Affekten und Sinnesempfindungen. Wer seine affektvollen und leidenschaftlichen Zustände anschaulich darstellt, verwandelt eben dadurch seine Zustände in Gegenstände, wodurch er sich selbst erleichtert und befreit, aber die anderen ergreift und ähnliche oder sympathische Empfindungen in ihnen erregt. So hat Goethe durch seine Dichtung der Leiden Werthers das eigene Gemüt befreit, alle anderen Gemüter durch die Macht seiner anschaulichen Darstellung bewältigt.

Von den äußeren Empfindungen sind es namentlich die des Gesichts und Gehörs, welche den Stoff zu gegenständlichen Anschauungen bieten, insbesondere die des Gesichts. Die Anschauung ist zu unterscheiden sowohl von der sinnlichen Empfindung als auch von der Vorstellung: sie unterscheidet sich von jener durch ihre Gegenständlichkeit, von dieser durch ihre Äußerlichkeit. Jede echte Anschauung ist die in das Objekt versenkte Intelligenz, daher vom Geist durchdrungen und geistvoll; von jeder wirklichen Anschauung gilt, was Schelling von einer besonderen und zwar der höchsten Art derselben gesagt hat: daß sie intellektuell ist. Freilich gibt es auch geistlose Anschauungen, zerstückelte, die in Einzelnheiten und Zufälligkeiten haften bleiben und nicht den Gegenstand selbst, das Wesen der Sache vor Augen haben. Niemand kann über einen Gegenstand erleuchtend reden oder schreiben, ohne geistig in ihm zu leben, ohne denselben in seinem Wesen und seiner Totalität vor sich zu sehen, d. h. ohne ihn anzuschauen im wahren Sinne des Worts.

2. Die Vorstellung.

Die Anschauung ist erst der Anfang und Wille zum Erkennen, welchen Aristoteles als Verwunderung bezeichnet hat, sie ist noch nicht

[1] Ebendas. § 448. S. 311—313.

das Erkennen selbst, welches nur durch das reine Denken der begreifenden Vernunft vollendet werden kann. Daher bildet in dem Entwicklungsgange des theoretischen Geistes die Vorstellung die Mitte zwischen der Anschauung und der Vernunft; sie durchläuft selbst eine Reihe von Entwicklungsstufen, welche die gewöhnliche Psychologie nicht als Stufen, sondern als Vorstellungsvermögen oder Seelenkräfte auffaßt ohne alle Einsicht in deren Zusammenhang und Verhältnis.[1]

Die erste Stufe der Vorstellung besteht darin, daß sie das angeschaute Objekt von seinen äußeren Bedingungen, dem besonderen Raume und der besonderen Zeit, woran dasselbe gebunden war, loslöst, sich aneignet und in seinen Besitz nimmt; das angeschaute Objekt wird erinnert, dieses Wort transitiv verstanden, es bedeutet hier so viel als innerlich machen, noch nicht sich erinnern. Die Anschauung ist nicht verschwunden oder vergangen, sondern sie ist in der Vorstellung als ein aufgehobenes Moment aufbewahrt und erhalten. Die in das Objekt versenkte Intelligenz ist Anschauung, die vorstellende Intelligenz hat Anschauung: sie hat sie gehabt und besitzt sie, ihre Anschauung ist Vergangenheit im Sinne der Gegenwart.[2]

Die Anschauung und die Erinnerung sind beide zeitlich bedingt, aber es verhält sich mit der Zeit in der Anschauung ganz anders als mit der in der Erinnerung, mit der äußeren Zeit ganz anders als mit der erinnerten (inneren) oder subjektiven. Je mehr bemerkenswerte Anschauungen wir erlebt haben, um so erfüllter war die äußere Zeit, um so weniger haben wir ihren Verlauf bemerkt. Die Zeit ist uns vergangen, man weiß nicht wie, sie ist sehr schnell vergangen und erscheint darum sehr kurz; dagegen erscheint in der Erinnerung und Vorstellung dieselbe Zeit, weil wir so viel darin angeschaut und erlebt haben, außerordentlich lang, man begreift nicht, daß die jüngst verflossenen Begebenheiten schon so lange her sind. Ganz ebenso verhält es sich umgekehrt. Je leerer oder an Anschauungen ärmer die erlebte, äußere Zeit war, um so länger und langweiliger erscheint dieselbe, während sie erlebt wird; um so kürzer dagegen, weil man nichts oder so wenig darin erlebt hat, in der Erinnerung.[3]

Das angeschaute Objekt ist in die Intelligenz aufgenommen und ihr eingebildet: es ist nicht mehr Anschauung, sondern Bild. Jetzt

[1] Ebendas. § 451 Zus. S. 323. — [2] Ebendas. § 450. S. 321 u. 322.
[3] Ebendas. § 452. Zus. S. 321—326.

ist die Intelligenz gleichsam „der nächtliche, bewußtlose Schacht", worin solcher Bilder unendlich viele aufbewahrt sind und bleiben, aber die Intelligenz ist und soll nicht bloß dieser Schacht, sondern auch die Macht sein, über ihren Inhalt zu schalten und zu walten, die in ihr aufbewahrten Bilder sich wieder hervorzurufen, dieselben, wo sie auch ist, sich zu vergegenwärtigen, unabhängig von Raum und Zeit die allerfernsten Objekte. Die Intelligenz ist produktives Wissen; es ist nicht genug, daß sie etwas hervorbringt, sie muß es auch wissen, sie muß ihr Produkt zum Objekt machen, ihr im bewußtlosen Schacht aufbewahrtes Bild zum bewußten Gegenstand. Es ist nicht genug, daß sie das Bild hervorbringt, sie muß es auch wiederhervorbringen, nicht bloß produzieren, sondern auch reproduzieren: erst dann ist sie wahrhaft vorstellende Intelligenz. Anders ausgedrückt: die vorstellende Intelligenz darf nicht bloß das Objekt erinnern, sie muß auch sich daran erinnern, denn das Objekt als Bild ist das ihrige geworden, ihr Eigentum, sie selbst.[1]

Wenn dieselbe Anschauung wiederkehrt, so erinnert sich die Intelligenz unwillkürlich daran, sie gehabt zu haben, d. h. sie reproduziert ihr Bild. Die häufige Wiederholung derselben Anschauungen macht, daß der Intelligenz die entsprechenden Bilder völlig geläufig und bekannt werden, daß es der Anschauung nicht mehr bedarf, sie hervorzurufen, sondern die Intelligenz vollkommen imstande ist, jedes ihrer Bilder, wo und wann sie will, zu reproduzieren und sich zu vergegenwärtigen. Dies ist ein sehr wesentlicher Fortschritt in der Entwicklung der vorstellenden Intelligenz. „Auf diesem Wege kommen die Kinder von der Anschauung zur Erinnerung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern und fühlt selten das Bedürfnis der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo etwas zu begaffen ist."[2]

Die erste Stufe der Vorstellung ist die Erinnerung. „Zu dieser erhebt sich die erste Form des Vorstellens dadurch, daß die

[1] Ebendas. § 453. S. 326 u. 327.
[2] Ebendas. § 454. S. 327 flg. Zus. S. 326—329.

Intelligenz, aus ihrem abstrakten Insichsein in die Bestimmtheit heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsternis zerteilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verscheucht."[1]

Die zweite Stufe der Vorstellung ist die Einbildung, und zwar in ihrer ersten Form die reproduktive, sowohl die unwillkürliche Reproduktion als die willkürliche. Die Intelligenz ist die Eigentümerin und Herrin ihrer Bilder und kann darüber nach Willkür schalten und walten, alle sind in ihr vereinigt, sie ist das subjektive Band, welches die Vorstellungen verkettet, aufeinander bezieht, zueinander gesellt oder assoziiert. Darin besteht nun die zweite Stufe oder Form der Einbildung. Man hat viel Aufhebens von den sogenannten „Gesetzen der Ideenassoziation" gemacht, wogegen zu erinnern ist, erstens, daß die bezogenen Vorstellungen keine Ideen sind, sondern Bilder; zweitens, daß die Beziehungsarten keine Gesetze sind, sondern nichts anderes als das subjektive Band der Intelligenz, d. i. die subjektive Intelligenz in aller Willkür und Zufälligkeit des einzelnen Subjekts und seiner Erlebnisse. Den Bildern hängt noch etwas an von ihrer örtlichen und zeitlichen Herkunft und deren Umständen, daher an diesem Faden von einer Vorstellung zur andern fortgegangen und fortgesprochen wird, wie es die gewöhnlichen gesellschaftlichen Unterhaltungen zeigen, wenn das Gespräch nicht durch einen bestimmten Zweck beherrscht wird. Auch durch die Gemütsstimmung heiterer oder trauriger Art, durch die Leidenschaft und die Gemütserregung, durch die intellektuelle Begabung, wie sie im Witz und Wortspiel zutage tritt, werden Vorstellungen zueinander gesellt. „Der Witz verbindet Vorstellungen, die, obgleich weit auseinanderliegend, dennoch in der Tat einen inneren Zusammenhang haben. Auch das Wortspiel ist in diese Sphäre zu rechnen; die tiefste Leidenschaft kann sich diesem Spiele hingeben; denn ein großer Geist weiß, sogar in den unglücklichsten Verhältnissen, alles, was ihm begegnet, mit seiner Leidenschaft in Beziehung zu setzen."[2]

Auf diesem Wege der assoziierenden Einbildungskraft werden aus der Tiefe und Begabung der subjektiven Intelligenz neue Vorstellungen geschaffen, denen keine Anschauungen entsprechen, die aber auch geäußert, angeschaut, objektiv gemacht oder erkannt sein wollen,

[1] Ebendas. § 455. Zus. S. 331. — [2] Ebendas. § 455. Zus. S. 332 u. 333.

denn die Intelligenz ist nicht bloß produktiv, sondern auch wissend; daher muß sie ihre Objekte in Produkte und ihre Produkte in Objekte umsetzen oder verwandeln. Nun ist die Einbildungskraft nicht mehr reproduktiv, sondern produktiv oder schöpferisch. Die schöpferische Einbildungskraft ist die Phantasie.[1]

Die zweite Stufe der Vorstellung, welche die Einbildung ist, durchläuft also selbst wieder drei Stufen: sie ist 1) reproduktive, 2) assoziierende und 3) schöpferische oder produktive Einbildung. Man kann diese Formen und Stufen der Einbildung, wie Hegel tut, auch „Einbildungskräfte" nennen; nur darf man nicht nach Art der gewöhnlichen Psychologie meinen, daß diese Kräfte gesondert sind und wie Soldaten nebeneinander stehen, sondern es sind die Formen und Stufen eines und desselben Subjekts, nämlich des subjektiven Geistes als theoretischer Intelligenz.

Sowohl die Erinnerung als auch die reproduktive Einbildung, welche dem Bilde die Anschauung subsumiert, verallgemeinern das Bild; die assoziierende Einbildung, indem sie die Bilder aufeinander bezieht und miteinander vergleicht, muß deren gemeinsamen Inhalt hervorheben. So entstehen die allgemeinen oder abstrakten Vorstellungen, welche nichts anderes vorstellen als gemeinsame Merkmale. „Abstrakte Vorstellungen nennt man — beiläufig gesagt — häufig Begriffe. Die Friessche Philosophie besteht wesentlich aus solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch dergleichen zur Erkenntnis der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegenteil stattfindet, und daß daher der sinnige Mensch, an dem Konkreten der Bilder festhaltend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft."[2]

Die wahrhaft allgemeinen Vorstellungen, welche sich selbst besondern und verwirklichen, sind nicht Abstrakta, sondern Begriffe oder Ideen, die als Vorstellungen nicht durch die reproduktive und assoziierende, sondern nur durch die schöpferische Einbildungskraft (Phantasie) hervorgebracht werden. Wie will man auf dem Wege der Reproduktion und Assoziation Ideen erzeugen, wie die der Stärke, der Gerechtigkeit usf.? Man muß solche Begriffe und Ideen schon vorstellen und haben, um sie wiedervorstellen und reproduzieren zu können.

Aber sowohl die abstrakten als die wahrhaft allgemeinen Vor-

[1] Ebendas. § 456. S. 333. — [2] Ebendas. § 456. Zus. S. 334.

stellungen wollen angeschaut, versinnlicht, verbildlicht werden, denn die Produkte der Intelligenz müssen auch ihre Objekte sein. Diese Anschauung ist nicht gegeben, sie muß also geschaffen werden und ist ein Werk der Phantasie, eine von der Intelligenz geforderte, von ihr gemachte und ihr einleuchtende Äußerungsweise oder Bezeichnung. Diese produktive Tätigkeit der vorstellenden Intelligenz nennt Hegel „die zeichenmachende Phantasie". Je unabhängiger von den gegebenen Anschauungen dieses Zeichen ist, um so reiner, freier und schöpferischer ist das Werk der Intelligenz.

Die erste Form oder Stufe der zeichenmachenden Phantasie ist noch ein gegebenes Objekt, welches aber nicht mehr sein eigenes Wesen vorstellt, sondern nur den Sinn und die Bedeutung, welche die Intelligenz in dasselbe hineinlegt: das Zeichen ist Sinnbild oder Symbol, wie z. B. der Adler des Jupiter das Sinnbild der Stärke. Aber dieses Objekt würde ein solches Sinnbild nicht sein, wenn es kein Adler wäre. Freilich ist es nur die Phantasie, welche im Adler die Stärke, das Bild dieser göttlichen Eigenschaft, anschaut, aber diese Anschauung ist doch abhängig von der wirklichen Stärke und Gewalt des Adlers und wäre ohne dieselbe unmöglich.

Eine zweite, schon freiere Form des Sinnbilds ist die Allegorie, in welcher Sache und Bedeutung ganz auseinanderfallen, etwas ganz anderes die Sache für sich ist, etwas ganz anderes die Bedeutung, welche die Intelligenz in sie hineinlegt. Eine weibliche Gestalt mit der Binde vor den Augen und dem Schwert in der Hand ist eine Allegorie der Gerechtigkeit, die Ähnlichkeit zwischen beiden ist weit verborgener als die zwischen der Stärke und dem Adler. Hegel hat dieses Beispiel nicht gebraucht und hier von der Allegorie überhaupt nur flüchtig und dunkel geredet. „Die Allegorie drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjektive aus. Die dichtende Phantasie endlich gebraucht zwar den Stoff freier als die bildenden Künste, doch darf auch sie nur solchen sinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzustellenden Idee adäquat ist."[1]

Die zweite Form oder Stufe der zeichenmachenden Phantasie ist das eigentliche oder bloße Zeichen, nämlich ein Objekt, zwischen welchem und der darin angeschauten Idee nicht die mindeste Ähnlichkeit besteht, wie die Kokarde, die Fahne, die Flagge, ein Grabstein usf.

[1] Ebendas. §§ 456 u. 457. S. 333—338.

Die dritte und höchste Stufe endlich ist dasjenige Zeichen, welches von äußerlich gegebenen Elementen gar nichts enthält, sondern aus der Kraft der Intelligenz selbst und ihren eigensten Mitteln hervorgebracht wird: das ist der Laut, der Ton, der artikulierte Ton, das Wort, die Sprache und Rede. Das elementarische Material der Sprache bilden die menschlichen Stimmwerkzeuge, die Lautgeberden, die Lippen-, Gaumen- und Zungengeberden, mit einem Wort die leiblichen Sprechäußerungen und diejenigen Worte (wenige der Zahl nach), welche Nachahmungen tönender Gegenstände sind, wie im Deutschen Rauschen, Sausen, Knarren usf. „Das Formelle der Sprache ist aber das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor.“[1]

Das Wort ist, wie der Ton, zeitlich, also vergänglich und flüchtig, daher die Intelligenz das Bedürfnis empfindet, diese ihre Anschauung zu fixieren, d. h. in ein räumliches Bild zu verwandeln: dies geschieht durch die Schrift, als Zeichen der Laute und Worte, welche selbst Zeichen der Vorstellungen sind; die Schriftsprache besteht demnach in den Zeichen der Zeichen. Es gibt eine Schrift, welche ohne das Medium der Worte die Vorstellungen selbst bezeichnet: die Hieroglyphen- und Bilderschrift, wie denn auch die Mathematik, die Astronomie, die Chemie für einige ihrer typischen Objekte und Vorstellungsarten eine solche bildliche Bezeichnung anwenden. Bekanntlich hat Leibniz sich unablässige Mühe gegeben, eine bildliche, ohne das Medium der Sprachen allgemein verständliche Schrift (Pasigraphie) zu erfinden, ein Versuch, welcher voraussetzt, daß die Gedankenbildung einen festen, unverrückbaren Abschluß erreicht hat, während sie doch in beständigem Fluß und Fortschritt begriffen ist. Vielmehr hat gerade der Völkerverkehr durch die Sprachen dazu geführt, daß man die Worte analysiert, in ihre elementaren Laute zerlegt, und ein Handelsvolk, wie die Phönizier, die Buchstabenschrift erfunden hat. „Das Lesen und Schreiben einer Buchstabenschrift ist für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, — das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches tut.“[2]

[1] Ebendas. § 459. S. 339—341. — [2] Ebendas. § 459. S. 339 346. Vgl.

Die Intelligenz hat sich auf eine Höhe hinaufgearbeitet und emporgehoben, wo ihre Anschauungen von ihr selbst hervorgebracht sind und in bedeutungsvollen Worten bestehen, welche auch ihre Äußerlichkeit, ihre gegebene Objektivität haben und darum auch, wie die Anschauungen auf der ersten Stufe der vorstellenden Intelligenz, erinnert sein wollen. Diese Erinnerung ist das Gedächtnis. Das Gedächtnis hat es mit Worten oder Namen zu tun: es ist „Namen behaltend, reproduzierend" und zuletzt „mechanisch", indem es eine Reihenfolge von Namen behalten hat und auswendig weiß, ohne ihrer Bedeutung noch eingedenk zu sein. Das Gedächtnis ist eine höhere Stufe der Intelligenz als die Einbildung; darum ist es verkehrt, dasselbe auf diese niedere Stufe wieder herabzusetzen, die Namen in Bilder zu verwandeln und daraus eine Gedächtniskunst zu machen, wie die Mnemonik der Alten gewollt hat, „diese vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig vergessene Kunst", wobei es sich um eine Verknüpfung der Bilder handelt, die nicht anders geschehen kann als „durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge". „Vielmehr hat es das Gedächtnis nicht mehr mit dem Bilde zu tun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtsein der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Dasein, welches das Produkt der Intelligenz selbst ist, einem solchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt und nur innerhalb ihrer selbst deren auswendige existierende Seite ist."[1]

3. Das Denken.

Schon in dem Worte Gedächtnis hat die deutsche Sprache mit richtigem Gefühl die unmittelbare Verwandtschaft und den Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Denken ausgedrückt. Das Denken geht nicht aus der leeren, sondern aus der vollen, aus der mit ihren eigenen Produkten erfüllten Intelligenz hervor. Diese erfüllte Intelligenz ist das Gedächtnis, diese ihre eigensten Produkte sind die Worte, diese sind ein vom Gedanken belebtes Dasein. „Dies Dasein ist unseren Gedanken absolut notwendig." „Ohne Worte denken zu wollen, wie Mesmer einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte."

über Leibnizens Versuche der Pasigraphie oder universellen Charakteristik meine Gesch. d. neuern Philosophie. Bd. II. (4. Aufl.) Buch I. Kap. I. S. 13—15. Kap. II. S. 36—38. — [1] Hegel. VII. Abt. II. §§ 461 u. 462. S. 346—348.

Es geschieht in Worten, daß wir denken, daß wir unsere Gedanken darstellen, gestalten, aussprechen und klarmachen. Was man nicht aussprechen kann, das hat man auch noch nicht wirklich gedacht und durchdacht. Das Unaussprechliche ist das Unklare und Trübe. Es ist deshalb höchst verkehrt, vom Gedächtnis verächtlich und vom Unaussprechlichen mit Ehrfurcht zu reden. „Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der Tat der schwersten Punkte in der Lehre vom Geist, in der Systematisierung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen.“[1]

Wie das Bild zur Anschauung, so verhält sich die Bedeutung zum Wort. Die Intelligenz verhält sich zur Anschauung, deren Bild sie besitzt, nicht erkennend, sondern wiedererkennend; ebenso verhält sich das Denken zu den Worten, deren Bedeutung es versteht. Die Worte bezeichnen Denkformen oder sind durch ihre sprachliche Form deren sogleich erkennbarer Ausdruck: sie sind Begriffs- und Formwörter. Die Begriffswörter sind Ding-, Eigenschafts-, Tätigkeitswörter; die Eigenschaftswörter bezeichnen gemeinsame Eigenschaften von größerem und geringerem Umfang usf.; daher das Denken in den Worten nicht bloß geschehen, sondern in denselben sich auch wiederfinden, wiedererkennen muß: es muß mit Bewußtsein reproduzieren, was es unbewußt oder instinktiv produziert hat. Dieses bewußte, auf seine eigene Tätigkeit gerichtete und dieselbe erkennende Denken ist das logische, von dem Hegel schon in der Phänomenologie des Geistes, in der Wissenschaft der Logik, in der philosophischen Propädeutik gehandelt hat und hier in der Psychologie dasselbe wiederum in aller Kürze darstellt.[2]

In der Vorstellung gemeinsamer Eigenschaften von größerem und geringerem Umfang sind die Begriffe der Gattungen und Arten usf., in der Vorstellung der Tätigkeiten sind die Begriffe der Kräfte und Ursachen usf. enthalten, welche die bewußte Denktätigkeit als solche, d. h. als Kategorien hervorhebt und ausbildet. Diese begriffbildende Tätigkeit ist der Verstand: er abstrahiert und bildet die abstrakten Begriffe, er unterscheidet die wesentlichen Eigenschaften von den zufälligen und ist als der Sinn für das Wesentliche der gesunde Menschenverstand. In den Formwörtern der Sprache sind

[1] Ebendas. § 462. Zus. S. 348—350. §§ 463 u. 464. S. 350—352.
[2] Ebendas. §§ 465—467. S. 353—355.

die Vorstellungen von den Beziehungen und Verhältnissen der Begriffe enthalten, welche die bewußte Denktätigkeit als Urteilskraft hervorhebt und ausbildet. Auf dieser zweiten Stufe der bewußten Denktätigkeit ist der höchste Begriff die Notwendigkeit, welche die Dinge beherrscht, ohne ihren wahren Zusammenhang und ihre wahre innere Einheit vorzustellen.[1]

Das Wort Wahrheit bedeutet die volle Übereinstimmung zwischen unserer vorstellenden Intelligenz und dem Wesen der Dinge, die Einheit des Subjektiven und Objektiven, die Identität zwischen Denken und Sein, worüber die Leute sich nicht genug verwundern und entsetzen können, während sie in ihrem täglichen Denken und Tun diese Identität doch beständig gelten lassen und darauf fußen. Der Verstand verallgemeinert die Begriffe durch Abstraktion, d. i. die Weglassung ihrer Unterschiede, und er besondert die Begriffe durch Einteilung, d. i. durch die Hinzufügung äußerer Merkmale; die Vernunft dagegen entwickelt die Begriffe, d. h. sie begreift durch das reine Denken die Selbstentwicklung der Begriffe, die immanente Besonderung und Vereinzelung des Allgemeinen und die immanente Verallgemeinerung des Einzelnen durch seine Besonderheit. Der Verstand urteilt, denn er setzt die Momente des Begriffs auseinander; die Vernunft schließt, denn sie schließt die Momente des Begriffs zusammen, wie die Logik ausführlich gelehrt hat und Hegel an dieser Stelle seiner Psychologie wiederholt.[2] Er hebt es rühmend hervor, daß Kant diesen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft erleuchtet und der Vernunft die Kraft des Schließens zugeschrieben habe, welche zur Vorstellung der Ideen des Unbedingten oder Absoluten führt; freilich hat die kritische Philosophie die Vernunfterkenntnis des Absoluten oder, was dasselbe heißt, die erkennbare Objektivität der Ideen für unmöglich erklärt, was Hegel stets und eifrig bestritten und verneint hat. Das ganze Wesen des Geistes besteht in der Erkenntnis. „Wenn daher", bemerkt Hegel gleich im Anfange seiner Psychologie, „die Menschen behaupten, man könne die Wahrheit nicht erkennen, so ist das die äußerste Lästerung. Die Menschen wissen dabei nicht, was sie sagen." „Die moderne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit ist aller spekulativen Philosophie wie aller echten Religiosität fremd." Er

[1] Ebendas. § 467. Zus. S. 355—357.
[2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XX. S. 534—544.

beruft sich auf Dantes schönen und tiefsinnigen Ausspruch im vierten Gesange des Paradieses (V. 124—129), daß alle Sättigung des Geistes nur in der Erkenntnis der Wahrheit bestehe: „Da ruht er, wie das Wild in sichrer Schlucht, wenn er's errungen, und er kann's erringen, sonst wäre alles Wünschen ohne Frucht".[1]

In der Entwicklung des reinen Denkens vollendet sich die theoretische Intelligenz, indem sie sich selbst durchschaut und erkennt. „Nun ist sie in der Tat das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur sein sollte: die sich wissende Wahrheit, die sich selbst erkennende Vernunft. Das Wissen macht die Subjektivität der Vernunft aus, und die objektive Vernunft ist als Wissen gesetzt. Dies gegenseitige sich Durchdringen der denkenden Subjektivität und der objektiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch."[2]

II. Der praktische Geist.

1. Das praktische Gefühl.

Da die Intelligenz oder die Vernunft der alleinige Grund ihrer Entwicklung und aller darin enthaltenen Bestimmungen ist, so ist das Resultat ihrer Selbsterkenntnis die Einsicht, daß ihr Wesen Selbstbestimmung ist oder Wille, d. i. wollende Intelligenz oder praktischer Geist.

In diesem Übergang vom theoretischen zum praktischen Geist liegt eine gewisse Amphibolie. Ist das Resultat der ganzen bisherigen Geistesentwicklung, daß die Intelligenz sich als Willen erkennt, oder daß sie sich zum Willen macht und Wille wird? Wenn wir auf den Anfang zurückblicken, so müssen wir diese Frage in der ersten Fassung bejahen. Die ganze Entwicklung des theoretischen Geistes beruht auf der Anschauung als ihrer ersten Stufe, diese gründet sich auf die Aufmerksamkeit, von welcher Hegel ausdrücklich und mit vollem Rechte gesagt hat, „man ist nur aufmerksam, wenn man aufmerksam sein will". Also ist es die Selbstbestimmung als Wille, welche der ganzen bisherigen Entwicklung zugrunde liegt und sich am Schluß als Wille erleuchtet. Hier aber sagt Hegel von der Selbstentwicklung und Selbsttätigkeit der theoretischen Intelligenz:

[1] Hegel. VII. Abt. II. § 441. S. 290. (Hegel zitiert die Dantesche Stelle italienisch.) — § 465. Zus. S. 353 u. 354. § 467. Zus. S. 357 u. 358.

[2] Ebendas. § 467. S. 356—358.

„dies Tun wird aber notwendig auch sich selbst gegenständlich. Da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut bei sich selber ist, so muß es erkennen, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objektiv gültigen, seienden Bestimmungen seine Bestimmungen sind; durch diese Erinnerung, durch dies Insichgehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen. Für das gewöhnliche Bewußtsein ist dieser Übergang allerdings nicht vorhanden, der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende, und bleibt das Erstere die Substanz des Letzteren, so daß ohne Denken kein Wille sein kann und auch der ungebildetste Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat; — das Tier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag."

Im Anfang der theoretischen Geistesentwicklung erscheint der Wille als das bewegende Prinzip, am Schluß als das gewordene Resultat: dort ist er primär, hier sekundär. Was also das Verhältnis zwischen Wille und Intellekt betrifft, so besteht dort eine ebenso unverkennbare Übereinstimmung zwischen Hegel und Schopenhauer als hier der unverkennbare Gegensatz und Widerstreit: hier also macht sich ein Widerspruch bemerkbar, welcher die hegelsche Lehre selbst affiziert.[1]

Wie es sich nun auch mit den beiden Fassungen des Willens verhalten möge, jedenfalls resultiert aus der Selbstentwicklung und Selbsterkenntnis der Intelligenz der Begriff ihrer Freiheit als einer zu lösenden Aufgabe, als eines zu realisierenden Endzwecks, denn die Freiheit ist kein untätiger, unmittelbarer, gegebener Zustand, kein bloßes Sein, sondern Prozeß, Werden, Tätigkeit: sie ist nicht bloß, sondern sie soll sein: sie hat sich selbst zu verwirklichen und zu objektivieren. Diese Objektivierung ist das Thema des praktischen Geistes und sein Resultat der objektive Geist. „Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum objektiven Geiste zu machen, ist, sich zum denkenden Willen zu erheben, sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann. Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken

[1] Vgl. § 448. Zus. S. 311 u. 312 u. § 468. S. 358.

und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit usf. das Denken ausschließen zu wollen."[1]

Wie der theoretische Geist, so findet sich zunächst auch der praktische im Zustande der natürlichen Einzelnheit oder der natürlichen Individualität, erfüllt von lauter Einzelinteressen, die das Material bilden, aus welchem die wahre Freiheit erst entwickelt oder herausgestaltet werden soll. Um sich zu objektivieren, muß daher der praktische Geist seine Einzelnheit abarbeiten, indem er sich auf naturgemäßem Wege darüber erhebt. Wie der theoretische Geist, so ist auch der praktische sich seines Inhalts zunächst bewußt in der Form des Gefühls, aber die praktischen Gefühle sind anderer Art als die theoretischen. Diese sind fühlendes und gefühltes Erkennen oder Wissen, die praktischen sind fühlendes und gefühltes Wollen oder Bedürfnisse. Das Bedürfnis schließt den Mangel in sich, d. h. das Gefühl eines Zustandes, der nicht so ist, wie er sein soll; das Gegenteil des Bedürfnisses ist die Befriedigung, d. h. das Gefühl eines Zustandes, der so ist, wie er sein soll. Daher sind die beiden praktischen Grundgefühle die des Mangels und der Befriedigung: diese sind das Gefühl eines Zustandes, der so ist, wie er sein soll, jene das Gefühl eines Zustandes, der nicht so ist, wie er sein soll. Das erste Gefühl ist das Angenehme, das zweite das Unangenehme; ihr Thema ist das Verhältnis zwischen Sein und Sollen in Ansehung der subjektiven Willenszustände. Die Übereinstimmung beider verursacht das Gefühl des Angenehmen, der Widerstreit verursacht das entgegengesetzte Gefühl.[2]

Das Gefühl des Unangenehmen begreift alle Arten der Schmerzen und Übel unter sich, und die Frage nach seiner Entstehung fällt darum zusammen mit der berühmten Frage nach dem Ursprunge des Übels in der Welt. „Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen." Als das Gefühl dieses Mangels ist das Übel der Trieb zu tätiger Befriedigung und als solcher die Quelle alles Lebens, alles Handelns, aller praktischen Intelligenz, weshalb der tiefsinnige Jacob Böhm Qual und Quelle für gleichbedeutend nahm. „Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unter-

[1] Ebendas. b. Der praktische Geist. § 469. S. 359.
[2] Ebendas. § 472. S. 363—365.

scheidung vorhanden und tritt hiermit ein Sollen ein, und diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit, sind die Prinzipien des Übels und des Schmerzes. Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefaßt."[1]

Die Unterscheidung der praktischen Gefühle in angenehme und unangenehme ist die erste, allgemeinste und oberflächlichste. Die zweite nähere Unterscheidung kommt von dem Inhalte der Anschauungen und Vorstellungen, die uns auf angenehme und unangenehme Weise erregen. So entstehen die besonderen Arten der praktischen Gefühle, wie Vergnügen, Freude, Schmerz, Hoffnung, Furcht, Angst, Zufriedenheit, Heiterkeit, Schrecken usf. Die dritte Art praktischer Gefühle stammt nicht aus einzelnen Objekten und Willensbestimmungen, sondern aus dem allgemeinen substantiellen Inhalt des Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen und Religiösen: zu diesen Gefühlen gehören Scham und Reue. Reue ist das Gefühl der Nichtübereinstimmung zwischen unserer Handlung und unserer Pflicht; da aber der wahrhaft objektive Inhalt der Pflicht nicht psychologisch, sondern ethisch, nicht in der Wissenschaft vom subjektiven, sondern in der vom objektiven Geist auszumachen ist, so kann auch die Nichtübereinstimmung zwischen unserer Handlung und unserem Vorteil als Reue empfunden, also eine gute und tugendhafte Handlung wegen ihrer nachteiligen Folgen bereut werden. In der Psychologie handelt es sich um die Lehre von den subjektiven Willensbestimmungen und der Mannigfaltigkeit ihrer Formen; erst in der Ethik handelt es sich um ihren sittlichen Wert und Unwert. Ethisch genommen, ist der größte Unterschied zwischen einer Reue aus sittlichen und einer aus egoistischen Motiven; psychologisch genommen, ist dieser Unterschied tonlos.[2]

Was Hegel praktische Gefühle nennt, hat Spinoza Affekte genannt und in seinen berühmten Definitionen derselben eine Meisterschaft bewiesen, welche das dritte Buch seiner Ethik in der Weltliteratur verewigt hat. So definiert er die Freude kurz und treffend als das Gefühl unseres gesteigerten und vermehrten Daseins, während Hegel recht schwerfällig sagt: „Die Freude besteht in dem Gefühl des einzelnen Zustimmens meines An- und Fürsichbestimmtseins zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Person". Kurz und

[1] Ebendas. § 472. S. 361. — [2] Ebendas. § 472. Zus. S. 362–367.

gut sind die Definitionen der Furcht und des Schreckens: „Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines mein Selbstgefühl zu zerstören drohenden Übels". „Im Schrecken empfinde ich die plötzliche Nichtübereinstimmung eines Äußerlichen mit meinem positiven Selbstgefühl."[1]

2. Die Triebe und die Willkür.

Der praktische Geist oder die wollende Intelligenz erscheint, wie der subjektive Geist überhaupt, als einzelnes Subjekt, als natürliches Individuum, als natürlicher Wille, der nach der Befriedigung seiner Bedürfnisse und nach Befreiung von seinen Übeln strebt. Dieses Streben ist Trieb, der in seiner schwächeren Form als Neigung, in seiner stärkeren und intensiveren als Leidenschaft hervortritt. Da es nun der Bedürfnisse wie der Übel, der Befriedigungen wie der Befreiungen viele und mannigfaltige gibt, so gibt es auch viele und verschiedene Triebe, in welche versunken und gleichsam ohne Rest aufgehend, der Wille unfrei ist.[2]

Hegel unterscheidet Trieb und Begierde. Die Begierde hat den Gegensatz zwischen Ich und Welt, Subjekt und Objekt vor sich, sie ist das Selbstbewußtsein, welches sich betätigen, das Objekt sich vom Halse schaffen will, vernichtend, verzehrend, genießend: der Trieb dagegen setzt die Auflösung jenes Gegensatzes, die Einheit von Denken und Sein voraus: er ist der natürliche Wille, der sich befriedigen will. Der Trieb „ist eine subjektive Willensbestimmung, die sich selber ihre Objektivität gibt". Die Neigungen und Leidenschaften haben, wie die praktischen Gefühle, „die vernünftige Natur des Geistes zu ihrer Grundlage".[3]

Die Willensbestimmungen sind viele, durch und gegen einander beschränkte. Wenn in eine solche besondere Willensbestimmung sich die Totalität des praktischen Geistes, d. h. die ganze Willensenergie hineinlegt, so erhebt sich der Trieb zur fortreißenden Gewalt und Leidenschaft. Es ist hier nicht die Rede von guten und bösen Neigungen und Leidenschaften, überhaupt nicht von ihrer Moralität, sondern nur von ihrer Intensität. Was Hegel an unserer Stelle darüber sagt, ist ein höchst bemerkenswertes, auch für seine geschichts-

[1] Ebendas. § 472. Zus. S. 365 u. 366. Diese Definitionen stehen im Zusatz, daher hat ihr Wortlaut nicht die Urkundlichkeit, welche der Paragraph gewährt. — [2] Ebendas. § 473. S. 367.

[3] Ebendas. § 473. Zus. § 474. S. 367 u. 368.

philosophische Anschauungsweise wichtiges und bedeutungsvolles Wort. „Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjektivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse. Diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht."[1] Ebenso muß gesagt werden, daß, was auch das Subjekt vollbringt und ausrichtet, es selbst mit seiner Individualität und Tätigkeit dabei im Spiel, beteiligt und interessiert ist. „Es kommt daher nichts ohne Interesse zustande." Das Wort „Interesse" ist hier psychologisch zu verstehen, nicht egoistisch als Vorteil oder Gewinn.

In seine Triebe versenkt, ist der Wille unfrei; zugleich aber kraft seines Selbstbewußtseins unterscheidet sich der Wille von allen seinen Trieben, von allen in ihm enthaltenen Bestimmungen und tritt diesem Inhalt gegenüber in freier Allgemeinheit. Diese seine Freiheit und Allgemeinheit ist inhaltslos und leer, daher formell und abstrakt. Diese leere Allgemeinheit, weil sie aus der Abstraktion und Reflexion hervorgeht, nennt Hegel auch die Reflexionsallgemeinheit. Die leere oder formelle Freiheit, da sie ohne allen Inhalt ist und jeden beliebigen Inhalt ergreifen und sich zu demselben bestimmen kann, ist die Willkür, in welcher nach der gewöhnlichen Ansicht die wahre Willensfreiheit besteht, denn was könnte diese auch anderes sein als das Vermögen, tun und lassen zu können, was man will?

Nun aber ist der Wille Selbstbestimmung und muß als solche sich zu etwas bestimmen, und da er, für sich genommen, leer und inhaltslos ist, so muß er seinen Inhalt aus den gegebenen Bestimmungen, d. h. aus seinen Trieben nehmen oder wählen: er muß. Daher ist die Willkür keineswegs so frei, wie sie der Einbildung zu sein scheint; vielmehr ist sie nicht frei, sondern determiniert, sie ist

[1] Ebendas. § 474. S. 368 flgd. § 475. S. 370.

determiniert zu wählen. Was wird sie wählen? Auch der Gegenstand ihrer Wahl ist determiniert.[1]

3. Die Glückseligkeit.

Das Thema der Wahl sind die Triebe, die vielen und verschiedenen, auch im Gegensatz und Widerstreit befindlichen, deren jeder befriedigt sein möchte, womöglich auf Kosten der entgegengesetzten. Diese Kosten sucht die Willkür zu sparen; daher strebt sie, umfassend und allgemein, wie sie selbst ist, nach einer umfassenden und allgemeinen Befriedigung der Triebe, d. h. nach einem Zustande der Glückseligkeit.

Nun ist aber eine gleichmäßige Befriedigung aller Triebe unmöglich, so zahlreich und verschieden, auch einander entgegengesetzt, wie die Triebe sind; daher müssen zum Zweck der Glückseligkeit oder des allgemeinen Wohlbefindens die Befriedigungen eingeschränkt, gegeneinander abgegrenzt, einige auch ganz oder zum Teil aufgeopfert werden.[2]

III. Der freie Geist.

So widerstreitet die Freiheit als Willkür sich selbst, von seiten ihres Inhalts wie ihrer Form, von seiten ihrer subjektiven wie ihrer objektiven Bestimmung. Was ihre Form und ihren subjektiven Charakter betrifft, so ist sie nicht, was zu sein sie sich einbildet: die Freiheit tun und lassen zu können, was sie will, sondern sie ist determiniert und an den Inhalt gebunden, den die Triebe ausmachen. Und was ihren Inhalt und objektiven Charakter oder Zweck betrifft, so besteht derselbe in der Glückseligkeit, welche zu erstreben sie determiniert, aber zu erreichen nicht imstande ist.

Die Willkür ist nicht die Freiheit, sondern der ihr innwohnende Widerspruch. Erst die Lösung dieses Widerspruchs ist die wahre Freiheit oder der freie Geist, d. i. der Geist, der nicht bloß frei ist, sondern sich als frei weiß und nichts anderes bezweckt und will, als diese seine Freiheit zu betätigen und zu realisieren. Darum ist der freie Geist die Einheit der wissenden und wollenden Intelligenz, des theoretischen und praktischen Geistes.

Die Freiheit verwirklichen heißt nichts anderes als sie objektiv machen, dieselbe zu einer von den Individuen und ihrer Willkür un-

[1] Ebendas. §§ 476—478. S. 371 u. 372.
[2] Ebendas. §§ 479 u. 480. S. 372 u. 373.

abhängigen Welt gestalten. Die Freiheit als Welt oder die Welt (Objektivität) der Freiheit ist der **objektive Geist**.[1]

Dreißigstes Kapitel.

Die Wissenschaft vom objektiven Geist. A. Das Recht.

I. Freiheit und Recht.

1. Die Rechtsphilosophie.

Wie der Begriff zum Dasein und die Seele zum Leibe, so verhält sich die Freiheit zum Recht. Das Recht ist das Dasein der Freiheit. Die Realität des Begriffs ist seine Selbstverwirklichung oder Selbstentwicklung, wie die Logik gelehrt hat. Die Leiblichkeit der Seele ist ihre Selbstverleiblichung oder Selbstentwicklung, wie die Anthropologie gelehrt hat. Das Recht ist die Selbstverwirklichung oder Selbstentwicklung der Freiheit, wie die Rechtsphilosophie zu lehren hat.[2]

Die Entwicklung der Freiheit besteht in der Gestaltung oder Objektivierung des Rechts in fortschreitenden Stufen: das Recht des Eigentums, das Recht der Moralität, das Recht der Familie, das Recht des Staats, das Recht des Volks und der Völker, endlich das Recht der Weltgeschichte oder des Weltgeistes, der durch die Volksgeister hindurchgeht und sich in denselben entwickelt. Recht und Pflicht sind Korrelata. Wo Rechte sind, da sind auch Pflichten: so gibt es Rechtspflichten, Gewissenspflichten, Familienpflichten, Staatspflichten, Völkerpflichten, nur die Weltgeschichte oder der Weltgeist, dem das gewaltigste und höchste aller Rechte zukommt, hat keine Pflichten: wohl aber gibt es Pflichten im Dienste der Weltgeschichte,

[1] Ebendas. § 480. — Der freie Geist. §§ 481 u. 482. S. 372—375.

[2] Hegel hat auch die Wissenschaft vom objektiven Geist enzyklopädisch dargestellt (1817): §§ 483—552, S. 437—499; dann folgte die ausführliche Darstellung in der Rechtsphilosophie (Berlin 1821); in den ges. Werken, herausg. von Gans, Bd. VIII (1. Aufl. Berlin 1833, 2. Aufl. 1840). §§ 1—360. S. 1—412. (Vorr. S. 1—22. Einleitg. S. 23—69.) Über die Rechtsphilosophie und deren Vorrede vgl. das gegenwärtige Werk. Buch I. Kap. X. S. 129—131. Kap. XI. S. 143—146. Der ausführliche Titel des hegelischen Werks heißt: „Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". — Vgl. Werke. Bd. VII. Abt. II. Zweite Abteilung der Philosophie des Geistes. Der objektive Geist §§ 483—562. S. 376—439.

welthistorische Pflichten, welche die großen Charaktere ausüben und erfüllen.[1]

Das Recht erscheint von seiten der Form als das positive, gegebene Gesetz, das kraft seiner Autorität herrscht; von seiten des Inhalts erscheint die Gesetzgebung als bedingt durch den Charakter, das Zeitalter, den geschichtlichen Entwicklungs- und Bildungsgang des Volks und der Völker. Unter diesem Gesichtspunkt hat Montesquieu in seinem berühmten Werke „Vom Geist der Gesetze" die Rechtsgesetze gewürdigt. Von hier aus eröffnet sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der historischen (positiven) und der philosophischen Rechtswissenschaft; es handelt sich um das Verhältnis zwischen dem Naturrecht (Vernunftrecht) und dem positiven Recht.[2]

Es ist ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der äußeren Entstehung der Rechtsbestimmungen aus Zeitumständen und ihrer philosophischen Entstehung aus dem Begriff; darum ist es ganz falsch, beide zu verwechseln und jene äußere Begründungs- und Rechtfertigungsart für philosophisch, den Komplex der Zeitumstände für Vernunft und die historische Rechtswissenschaft für Rechtsphilosophie zu halten. „Es ist", wie Hegel sagt, „der unsterbliche Betrug der Methode des Verstandes", daß gute Gründe zur Erklärung schlechter Rechtszustände und solche Begründungen für Rechtfertigungen ausgegeben werden, wie z. B. die unvernünftigen römischen Rechtsgesetze über die väterliche Gewalt, wodurch man die Kinder zu Sachen erniedrigt, über den Ehestand, die abscheulichen Schuldgesetze, welche den zahlungsunfähigen Schuldner der unmenschlichsten Behandlung preisgaben. So habe in einem Gespräch, welches Gellius in den „Attischen Nächten" erzählt und Hegel anführt, der römische Rechtsgelehrte Sextus Cäcilius dem Philosophen Favorinus die guten Gründe solcher Gesetze vordemonstriert, und der deutsche Rechtsgelehrte Hugo in seinem berühmten Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts habe die juristischen Klassiker in dem Zeitraum der höchsten Ausbildung des römischen Rechts als Wissenschaft für philosophisch gebildete Schriftsteller erklärt, unübertroffen in der Kunst des folgerichtigen Schließens, sogar Kant, dem Schöpfer der neueren Metaphysik, vergleichbar, auch weil sie merkwürdigerweise in ihren Einteilungen so häufig Trichotomien gebraucht haben![3] — Um ein

---

[1] Bd. VIII. Einl. § 30. S. 62 u. 63. — [2] Ebendas. Einl. § 3. S. 24—26.
[3] Ebendas. § 3. S. 27—32.

Beispiel aus der Gegenwart anzuführen, so sei es ganz falsch, die Aufhebung der Klöster in der heutigen Zeit aus historischen Gründen für Unrecht zu erklären, weil sich die Klöster in der Vergangenheit zur Urbarmachung des Landes, zum Unterricht der Bevölkerung, zur Erhaltung der Gelehrsamkeit usf. nützlich und wohltätig erwiesen.

2. Vernunft und Freiheit. Denken und Wollen.

Man sieht nun, was es mit jenem verschrieenen Satze der Vorrede: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" für eine Bewandtnis hat, und daß sich damit im Hinblick auf den geschichtlichen Gang der Dinge auch in Hegels Augen der Satz des Mephistopheles verträgt: „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage". Es geschieht vieles und behält unter der Herrschaft der Zeitverhältnisse eine lange Fortdauer, was den Charakter einer wahren oder vernünftigen Wirklichkeit nicht hat. Es handelt sich hier um die philosophische Betrachtung und Entwicklung der Idee des Rechts, welches nichts anderes ist als das Dasein der Freiheit oder des vernünftigen Willens. Das Dasein der Freiheit ist eine Welt, eine „zweite Natur", denn die Freiheit ist die Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere die Grundbestimmung der Körper. Daher kommt zur Grundlegung der Rechtsphilosophie alles darauf an, das Verhältnis der Vernunft und Freiheit oder des Denkens und Wollens, der theoretischen und praktischen Intelligenz richtig zu bestimmen, wie Hegel in der Wissenschaft vom subjektiven Geist schon getan hat und sich darauf zurückbezieht, indem er bemerkt, daß unter allen philosophischen Wissenschaften keine so vernachlässigt und in so schlechtem Zustande sich gezeigt habe, wie die Psychologie.[1]

Alles Wollen ist eine „besondere Art des Denkens", alles Denken und Vorstellen ist ein Verallgemeinern der Objekte, wodurch die Intelligenz einen neuen Inhalt, das Denken neue Bestimmungen gewinnt, die nicht sind, wohl aber ins Dasein drängen: der Trieb des Denkens sich Dasein zu geben ist Wille; daher kein Wille ohne Intelligenz, denn Wollen heißt Etwas wollen, einen Gegenstand oder Zweck haben. Dies aber ist ein vorgestellter und gedachter Willensinhalt; ein leerer, inhaltsloser Wille ist ein Wille, der nichts will; ein solcher Wille ist kein Wille, oder es ist der Wille zum Leeren, zum Nichts, der nihilistische, absolut unbestimmte Wille, der gar keine Bestimmtheit und Bestimmung duldet und darum zuletzt sich selbst

[1] Ebendas. S. 35.

zerstört: das ist die leere, abstrakte, darum negative Freiheit, der Fanatismus der Zertrümmerung, die Furie des Zerstörens, die Freiheit als Schrecken, die Schreckensherrschaft der Freiheit, wie sie in der französischen Revolution zutage trat, und wie Hegel dieselbe als ein notwendiges Phänomen des seiner selbst gewissen, die sittliche Welt und alle Gliederung der Menschheit zerstörenden Geistes in seiner „Phänomenologie des Geistes" vortrefflich geschildert hat.[1]

Die hegelsche Psychologie hat dargetan, daß es kein Wollen ohne Denken, aber auch kein Denken ohne Wollen gibt, da die ganze Entwicklung der theoretischen Intelligenz aus der Anschauung hervorgeht, welche selbst die Aufmerksamkeit und den dazu nötigen Willensakt voraussetzt. Der freie Geist ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, d. h. Denken und Wollen sind die beiden notwendigen Momente seiner Tätigkeit.[2]

3. Das abstrakte Recht.

Der freie Geist erscheint zunächst in seiner Unmittelbarkeit als die freie Individualität, als der einzelne, ausschließende, seiner Vernunft und Allgemeinheit sich bewußte Wille. Dieser Wille ist Person oder Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist die Idee der Freiheit nach ihrem ganzen Umfange und Reichtum, aber noch nicht in ihrer konkreten Entfaltung, sondern erst an sich, d. h. in ihrem noch unentwickelten oder abstrakten Zustande. Das Dasein der Freiheit ist das Recht; das Dasein der abstrakten Freiheit ist das abstrakte oder formelle Recht, das sich zu einer organischen, in sich gegliederten Welt der Freiheit entfalten soll, wovon aber die kantische und allgemein angenommene Definition der Freiheit gerade das Gegenteil besagt, denn sie geht nicht auf die Entfaltung, sondern auf die Beschränkung der individuellen Freiheit zum Zweck einer ungestörten und ungegliederten Koexistenz aller; „sie enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als anundfürsichseiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll". „Diese Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriff verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat,

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XI. S. 399—403.

[2] Hegel. Bd. VIII. § 4. Zus. S. 32—36. Vgl. oben, voriges Kapitel S. 672.

deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat."[1]

Die Persönlichkeit ist die Quelle alles Rechts, sie macht die Rechtsfähigkeit, welche zu brauchen und zu betätigen die Person nicht gezwungen, wohl aber befugt ist. Alle erlaubte oder befugte Tätigkeit hat den Charakter nicht des Müssens, sondern des Dürfens. Was man darf, ist darum noch nicht geboten, aber verboten ist, was man nicht darf. Man darf die Persönlichkeit nicht verletzen: dies ist das Grundthema des Rechtsverbots, welches allen Rechtsgeboten zugrunde liegt. Der Grundsatz der letzteren heißt: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen".[2]

II. Das Eigentum.

1. Personen und Sachen. Besitz und Besitznahme.

Der freie Geist ist der Herr der Welt, ihm gebührt die Herrschaft über die Dinge. Was außerhalb des freien Geistes ist, als ob es unabhängig von ihm wäre, ist das Unfreie, Unpersönliche, Äußerliche, das an sich selbst Äußerliche: das sind die Außendinge oder die Sachen. Diese sollen unter die Botmäßigkeit des freien Geistes kommen, in die Abhängigkeit von den Personen. „Nur die Persönlichkeit gibt ein Recht an Sachen." „Das Sachenrecht ist das Recht der Persönlichkeit als solcher, jede Art von Rechten kommt nur einer Person zu." Daher ist es falsch, Personen- und Sachenrechte oder mit Kant sachliche, persönliche, dinglich-persönliche Rechte zu unterscheiden: es gibt nur persönliche Rechte.

Als Personen sind alle ihrer Vernunft und Allgemeinheit bewußte Individuen gleich. Daher ist es falsch, daß im römischen Recht nur einer besonderen Art oder einem gewissen Stande von Personen die Rechtsfähigkeit zuerkannt wird; es ist eine unsittliche Bestimmung, daß Personen als Sklaven, d. h. als Sachen angesehen sind, und von seiten der väterlichen Gewalt die Kinder als Sachen behandelt werden dürfen.[3]

Jede Person hat als solche das Recht, sich zum Herrn einer Sache zu machen, die noch keinen Herrn hat, d. h. sich einer herrenlosen Sache zu bemächtigen und dieselbe sich anzueignen: darin besteht das Zueignungsrecht. Die Person hat die Sache in ihre Gewalt ge-

[1] Hegel. Bd. VIII. § 29. S. 61 flgd. — [2] Ebendas. §§ 34—36. S. 70—73.
[3] Ebendas. §§ 40—45. S. 74—81.

bracht und ihren Willen in sie hineingelegt: dadurch wird die Sache zum Besitz. Der erklärte, offenkundige, anerkannte Besitz ist das Eigentum. Der Besitz wird zum Eigentum durch die Besitznahme, diese aber geschieht 1. durch die körperliche Ergreifung, wodurch der Wille sich der Sache bemächtigt, 2. durch die Formation, wodurch sich der Wille an der Sache äußert, indem er dieselbe gestaltet, wie die Urbarmachung des Bodens, die Bezähmung der Tiere usf., 3. die Bezeichnung, wodurch der Wille erklärt oder erkennbar macht, daß ihm die Sache gehört.[1]

Die Person, wie sie im abstrakten oder formellen Recht existiert, ist der einzelne, ausschließende Wille, diese Person im Unterschiede von allen andern: hieraus folgt, daß alles Eigentum den Charakter der Privateigentümlichkeit hat oder Privateigentum ist; das abstrakte oder formelle Recht kennt kein Eigentum in toter Hand, keines, das einer moralischen, d. h. aus einer Mehrheit von Personen bestehenden Rechtsperson zugehört, deren Begründung und Anerkennung erst durch den Staat und innerhalb desselben geschehen kann. Und wie der Staat allein das Recht hat, das korporative Eigentum zu begründen, so tut er unrecht, das Privateigentum aufzuheben und die Personen dieser ihrer Rechtsfähigkeit zu berauben, wie es von seiten des platonischen Staates geschieht.[2]

Die Person als ausschließender Einzelwille ist eine lebendige körperliche Individualität. Mein Leib bin ich selbst; daher ist eine meinem Leibe zugefügte Gewalttat weit schlimmer als eine Verletzung meines Eigentums. Diese ist ein Unrecht, jene ist eine Beleidigung. Mein Leib ist persönlich und frei, daher darf er nicht zum Lasttiere gebraucht werden.[3]

Die freien Individuen sind als Personen gleich, als Individualitäten sind sie ungleich. Aus der Gleichheit der Personen folgt, daß jede Person Eigentümer sein darf und soll, dies fordert die Gerechtigkeit; nicht aber folgt die Gemeinschaft der Güter oder die Gleichheit des Eigentums. Die Gleichheit betrifft die Rechtsfähigkeit oder die Quelle des Besitzes, die Besonderheit und Ungleichheit des Eigentums folgt aus der Besonderheit und Ungleichheit der Personen. In diese Besonderheit fällt „nicht nur die äußere Naturzufälligkeit, sondern auch der ganze Umfang der geistigen Natur in ihrer unendlichen

[1] Ebendas. A. Besitznahme. §§ 54—56. S. 89—91.
[2] Ebendas. § 46. S. 81 flgd. — [3] Ebendas. § 48. S. 83 flgd.

Besonderheit und Verschiedenheit, so wie in ihrer zum Organismus entwickelten Vernunft."[1]

Als Personen oder Vernunftwesen sind die Menschen gleich, als Individuen oder Naturwesen sind sie unendlich ungleich. Unter dem ersten Gesichtspunkt betrachtet, ist die Sklaverei als absolutes Unrecht zu verdammen; unter dem zweiten Gesichtspunkt ist sie zwar nicht zu rechtfertigen, wohl aber zu erklären und zwar aus dem eigenen Bewußtsein und Willen der Sklaven. „Hält man die Seite fest, daß der Mensch an und für sich frei sei, so verdammt man damit die Sklaverei. Aber daß jemand Sklave ist, liegt in seinem eigenen Willen, so wie es im Willen eines Volkes liegt, wenn es unterjocht wird. Es ist somit nicht bloß ein Unrecht derer, welche Sklaven machen oder welche unterjochen, sondern der Sklaven und Unterjochten selbst. Die Sklaverei fällt in den Übergang von der Natürlichkeit der Menschen zum wahrhaft sittlichen Zustande: sie fällt in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht ist. Hier gilt das Unrecht und befindet sich ebenso notwendig an seinem Platz."[2]

2. Der Gebrauch der Sache.

Was das Verhältnis des Willens zur Sache betrifft, so ist dasselbe ein dreifaches, das sich in die Formen des positiven, negativen und unendlichen Urteils fassen und darin aussprechen läßt. Das positive Urteil erklärt die Besitznahme, das negative den Gebrauch, das unendliche die Veräußerung der Sache. Diese Urteile sind hier die Urteile des Willens.[3]

Das volle und freie Eigentum berechtigt zu dem uneingeschränkten und vollen Gebrauch der Sache in ihrem ganzen Umfange, wogegen das Recht eines nur teilweisen und temporären Gebrauchs sich auf ein Eigentum gründet, welches kein volles und freies ist; dann gibt es über dieselbe Sache zwei Herrschaften und zwei Herren: ein dominium directum und ein dominium utile, einen Eigentümer des Gebrauchs und einen Eigentümer der Sache oder des Werts (des Geldwerts), wie z. B. bei dem emphyteutischen Vertrage, den Lehnsgütern usf. Wenn das menschliche Selbstgefühl zwei Herren hat, das wirkliche und das eingebildete Selbst, dann ist der psychische Zustand des Individuums zerrüttet und zerrissen: der Mensch ist verrückt. Vergleichungsweise nennt Hegel diesen Rechtszustand, in wel-

[1] Ebendas. § 49. S. 84 u. 85. — [2] Ebendas. § 57. Zus. S. 92—94.
[3] Ebendas. § 55. S. 89.

chem zwei Personen Eigentümer derselben Sache sind, „eine Verrücktheit der Persönlichkeit", „weil das Mein in Einem Objekte unvermittelt mein einzelner ausschließender Wille und ein anderer einzelner ausschließender Wille sein sollte".[1]

Die Freiheit der Person ist noch keineswegs auch die Freiheit des Eigentums. „Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hie und da als Prinzip anerkannt worden. Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens."[2]

Das Eigentum ist die Herrschaft der Person über die Sache und zeigt sich in der beständigen, der Sache innwohnenden Gegenwart und Äußerung des persönlichen Willens. Gegenwart, Fortdauer usf. sind Zeitbestimmungen, welche entstehen und vergehen. Die Feststellung derjenigen Zeitdauer, kraft welcher eine Sache Eigentum wird oder aufhört zu sein, ist die Verjährung. Der verjährte Nichtgebrauch macht ein Eigentum herrenlos, der verjährte Gebrauch macht eine herrenlos gewordene Sache zum Eigentum. Daher läßt sich durch Verjährung Eigentum sowohl verlieren als auch erwerben. So sind öffentliche Denkmäler, wie ägyptische und griechische Kunstwerke, im Laufe der Zeit aus Nationaleigentum in Privatbesitz übergegangen; und andererseits geschieht es, daß im Laufe der Zeit die Werke der Schriftsteller aufhören das Eigentum ihrer Erben zu sein und in allgemeines Eigentum übergehen. Eine der ersten Bedingungen zur Beförderung der Künste und Wissenschaften ist die Sicherung ihrer Werke, der Schutz des geistigen Eigentums gegen Diebstahl, wie zur Beförderung des Handels und der Industrie eine der ersten Bedingungen die Sicherung der Landstraßen und der Schutz gegen Räuberei war.[3]

Der Diebstahl schriftstellerischer Werke ist der Nachdruck. Eine gewisse Art des Nachdrucks ist das Plagiat, auch ein solches, dem man durch „Modifikatiönchen" und allerhand „Einfällchen" den

---

[1] Ebendas. B. Der Gebrauch der Sache. §§ 59—62. S. 94—97.
[2] Ebendas. § 62. S. 97 u. 98.
[3] Ebendas. § 64. Zus. S. 100—102. § 69. S. 103—109.

Stempel der Originalität zu geben sucht. Da das Wesen eines Plagiats juristisch oft schwer festzustellen ist, so sollte die öffentliche Moral helfen und jeden diebischen Gebrauch schriftstellerischer und künstlerischer Werke dem Plagiator zur öffentlichen Schande gereichen lassen.[1]

Man kann sich eines verjährbaren Eigentums freiwillig entäußern (derelinquere). Das Unverjährbare ist unveräußerlich. Unverjährbar ist die Persönlichkeit selbst und alles, was zu ihrem Wesen gehört: das Leben, die Freiheit, die Sittlichkeit und Religiosität. Man soll seine Persönlichkeit nicht veräußern, nicht sich zum Sklaven, d. h. zur Sache eines andern machen dürfen, auch nicht den totalen Gebrauch seiner Kräfte und Geschicklichkeiten, denn das gehört zum Wesen der Persönlichkeit; man soll auch seine Religiosität nicht verdingen und in die Gewalt eines anderen geben, auch nicht zum Aberglauben sich verpflichten dürfen.

Aber die Frage ist, ob man sich seines Lebens freiwillig entäußern und sich selbst töten dürfe: die berühmte Frage nach dem Selbstmord. Wenn der Selbstmord für eine Tapferkeit gilt, so ist er eine schlechte Tapferkeit; wenn er als eine Folge innerer Zerrissenheit und Schwermut angesehen wird, so ist er ein Unglück; doch es handelt sich hier nicht um solche Beschaffenheiten oder Prädikate des Selbstmords, sondern gefragt wird nach dem Rechte zum Selbstmord, und diese Frage ist zu verneinen. Denn da die Persönlichkeit die Quelle alles Rechtes ist, so gibt es kein Recht, das über sie hinausgeht und ihr Sein oder Nichtsein in Frage stellt, d. h. kein Recht zum Selbstmord.[2]

3. Der Vertrag.

Das Eigentum ist das Dasein der Persönlichkeit oder des freien Willens. Nun ist Dasein, wie die Logik lehrt, Sein für Anderes; also ist das Eigentum als Dasein des freien Willens auch für den Willen einer anderen Person; nicht als ob verschiedene Personen gemeinsames Eigentum haben oder eine Person sich zum Herrn des Eigentums einer anderen Person machen könnte, sondern es handelt sich um die Beziehung von Willen auf Willen: „diese Beziehung ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat". Es handelt sich nicht um ein gemeinsames Eigentum,

[1] Ebendas. S. 108 u. 109.
[2] Ebendas. § 66. S. 102—104. § 70. S. 109 u. 110.

sondern um das Eigentum im strengen Sinne des Worts auf Grund eines gemeinsamen Willens, der in der Übereinkunft freier Personen besteht, welche Eigentümer sind und sich als solche anerkennen. Diese Übereinkunft ist der Vertrag.[1]

Der Ausgangspunkt des Vertrages ist die Willkür, die Form das Übereinkommen, der Gegenstand eine Sache oder die eine Sache betreffende Leistung. Darum ist es grundfalsch, dem Vertrage die Ehe und den Staat zu subsumieren. Diese Subsumtion der Ehe erklärt Hegel, indem er Kants Rechtslehre anführt, geradezu für schändlich, obwohl auch der Ausgangspunkt der Ehe von beiden Seiten die Willkür, d. h. die gegenseitige Wahl ist; aber der Staat wird nicht gewählt, sondern die Individuen werden in ihm geboren und können willkürlich denselben weder sich zueignen noch seiner sich entäußern. Der Staat gründet sich nicht, wie man fälschlicherweise gemeint und gelehrt hat, auf einen Vertrag aller mit allen oder aller mit dem Fürsten und der Regierungsgewalt; nichts ist schlimmer und erzeugt eine so üble und heillose Verwirrung, als wenn Staatsrechte und Staatspflichten aus dem Gesichtspunkte des Privatrechts aufgefaßt und behandelt werden.[2]

Das Thema des Vertrages ist die Leistung, die einseitige oder wechselseitige. Erst durch die geschehene Leistung wird der Vertrag erfüllt und vollkommen, vorher ist die Erfüllung fraglich und darum der Vertrag selbst. Da nun Leistung und Gegenleistung sich gegenseitig bedingen, so kann die Erfüllung sich ins Endlose verlängern, wenn nicht mit dem Vertrage zugleich die Erfüllung durch eine Rechtsform, sei es der Gebärde oder der Sprache und Schrift, festgestellt wird. Diese Förmlichkeit ist die Stipulation.[3]

Was die Einteilung des Vertrages oder seine Arten betrifft, so unterscheidet Hegel, indem er sich im wesentlichen an Kant anschließt, zwei Hauptarten: das Objekt der ersten ist die einseitige, das der zweiten die doppelseitige Leistung; jene Art ist der formelle, diese der reelle Vertrag. Im formellen Vertrage verhalten sich die beiden Kontrahenten so zueinander, daß der eine aufhört der Eigentümer einer Sache zu sein, der andere aber deren Eigentümer wird: dies ist der Schenkungsvertrag. Im reellen Vertrage ist auf beiden Seiten sowohl Leistung als Gegenleistung. „Der reelle

[1] Ebendas. § 71. S. 110 u. 111. — [2] Ebendas. § 75. Zus. S. 112—114.
[3] Ebendas. §§ 77 u. 78. S. 114—116.

Vertrag ist der, wo jeder das Ganze tut, Eigentum aufgibt und erwirbt und im Aufgeben Eigentümer bleibt; der formelle Vertrag ist, wo nur einer Eigentum erwirbt oder aufgibt." Der reelle Vertrag ist der Tauschvertrag. Im Tauschvertrage wird vorausgesetzt, daß jeder an Größe des Werts dasselbe Eigentum erwirbt, als er aufgibt; wenn er dabei mehr als die Hälfte verliert, so gilt der Verlust als enorm (laesio enormis); wenn aber über ein unveräußerliches Gut ein Vertrag oder eine Stipulation eingegangen ist, so gilt der Verlust und die Verletzung als unendlich. „Die Bestimmung, daß eine laesio enormis die im Vertrag eingegangene Verpflichtung aufhebe, hat somit ihre Quelle im Begriff des Vertrages."[1]

Die Arten des Schenkungsvertrages sind: 1. die Schenkung einer Sache, die eigentlich sogenannte Schenkung; 2. das Leihen einer Sache zum temporären Gebrauch (mutuum oder commodatum); 3. die Schenkung einer Dienstleistung, z. B. der bloßen Aufbewahrung eines Eigentums (depositum).

Die Arten des Tauschvertrages sind: 1. der Tausch einer spezifischen Sache gegen eine andere spezifische Sache (der eigentliche Tausch) oder der Tausch einer solchen Sache gegen Geld, d. i. Kauf und Verkauf (emtio venditio); 2. die Vermietung, d. i. die Veräußerung des temporären Gebrauchs eines Eigentums gegen einen Mietpreis, eine Art der Vermietung ist von seiten des Mieters die Anleihe; 3. der Lohnvertrag, d. i. die Veräußerung einer Dienstleistung in beschränktem Umfange (locatio operae). Eine besondere Art des Lohnvertrages ist das Mandat, d. i. ein Auftrag, dessen Erfüllung höhere Eigenschaften geistiger und sittlicher Art voraussetzt, deren Wert daher inkommensurabel ist; die Gegenleistung heißt in diesem Falle nicht Lohn, sondern Honorar.

Zu diesen beiden Arten des Schenkungs- und des Tauschvertrages kommt als dritte die Vervollständigung eines Vertrages durch Verpfändung (cautio). Besondere Formen der Verpfändung sind die Hypothek, die Bürgschaft usf.[2]

III. Das Unrecht.

1. Unbefangenes Unrecht.

Der gemeinsame Wille, der im Vertrage zustande kommt, ist das objektive Recht, welches erst an sich gilt, noch nicht an und für

[1] Ebendas. § 76. Zus. S. 114. § 77. S. 114–116. Vgl. § 86. S. 118 u. 119. — [2] Ebendas. § 80. S. 118–121.

sich, da eine solche absolute Geltung den Bestimmungen des abstrakten oder formellen Rechts überhaupt nicht zukommt; der gemeinsame Wille ist nicht der wahrhaft allgemeine, der die besonderen Willen durchdringt und beherrscht; daher stehen dem objektiven Recht auf der Grundlage des gemeinsamen Willens die besonderen Willen gegenüber und können sich bejahend oder verneinend dazu verhalten. Die Verneinung des Rechts von seiten des besonderen Willens ist das Unrecht, das sich in drei Hauptformen entwickelt und in der letzten kulminiert. Die erste und leichteste Form ist das unbefangene oder bürgerliche Unrecht.

Bei der Vielheit und Verschiedenheit der Rechtsgründe, die in Beziehung auf das Mein und Dein auch in Ansehung derselben Sache gelten wollen, müssen Rechtskollisionen und Rechtsstreitigkeiten eintreten: Rechtsparteien, die beide Recht haben wollen, aber nicht können; ihre Rechtsansprüche verhalten sich wie A und Nicht-A, wie das positive und negative Urteil. Die eine der beiden Parteien hat nicht das wirkliche Recht, sondern nur den Schein des Rechtes für sich, sie hat Unrecht, indem sie das Recht als solches anerkennt und das Unrecht als solches weder will noch tut, weshalb ihr Verhalten alle Strafbarkeit ausschließt: dies ist das unbefangene oder bürgerliche Unrecht.[1]

2. Betrug.

Das zweite Unrecht ist das gewollte, unter der Maske oder dem Scheine des Rechts ausgeübte und dem anderen zugefügte Unrecht, dem der Schein aufgebürdet wird, daß ihm volles Recht geschieht: dies ist der Betrug, der, da er das Unrecht will und tut, strafbar ist und schon verbrecherisch; er braucht den Schein des Rechts zum Unrecht und handelt noch unter der äußeren Anerkennung des Rechts.[2]

3. Zwang und Verbrechen. Die Strafe.

Die dritte und höchste Form des Unrechts, ohne alle noch scheinbare Anerkennung des Rechts ist die offene Gewalttat, die gewollte Nichtigkeit des Rechts, das gewollte Nicht-Recht, das unendliche Urteil des besonderen Willens: dieser Gipfel des Unrechts ist „Zwang und Verbrechen".

Das abstrakte und formelle Recht, dessen Thema die Sachen und

---

[1] Ebendas. III. Das Unrecht. §§ 82 u. 83. S. 123—125. A. Unbefangenes Unrecht. §§ 84—86. S. 125 u. 126.

[2] Ebendas. B. Betrug. §§ 87—89. Zus. S. 126 u. 127.

Leistungen äußerer Art sind, hat den Charakter der Erzwingbarkeit und muß ihn haben, weil es sonst aufhört zu gelten und zu sein. Wenn ihm kraft des Verbrechens Zwang und Gewalt angetan wird, so muß es durch Zwang und Gewalt aufrecht erhalten und wiederhergestellt werden können. Das Recht gilt unbedingt, jede Vernichtung des Rechts ist darum nichtig, sie ist unbedingt nichtig. Dieses unbedingte Zwangsrecht gegen den unrechtmäßigen Zwang und das Verbrechen ist die Strafe. Dadurch erst verwirklicht sich das Recht und erweist sich als Macht und Wirklichkeit. Mit Hegel und nach hegelscher Methode zu reden, ist die Strafe die absolute Negativität des Rechts, d. h. seine Affirmation. Die Negation des Rechts ist das Verbrechen, die Negation dieser Negation ist die Strafe. Die ganze Strafrechtstheorie Hegels, welche der Philosoph so gern als ein Beispiel seiner Methode und seiner Freiheitslehre gebraucht hat, folgt aus diesem Satze. Das Verbrechen muß nichtig sein oder es gibt kein Recht. Die Strafe ist die Manifestation dieser Nichtigkeit.[1]

Was sich in der Strafe offenbart, ist das Recht und die Gerechtigkeit. Dies ist der Begriff der Strafe, woraus alles weitere folgt. Es ist daher grundfalsch, sie als ein Übel anzusehen, welches besser nicht wäre, und sie demgemäß zu behandeln. Das Verbrechen sei das erste Übel, die Strafe das zweite. Nun scheint es den neueren Strafrechtslehrern absurd zu sein, „ein Übel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Übel vorhanden ist“. Ist einmal die Strafe ein unvermeidliches Übel, so müsse man suchen, dasselbe in ein Mittel zum Guten zu verwandeln. Dieser untergeordnete und utilistische Standpunkt beherrscht die neueren Strafrechtstheorien, denen zufolge die Strafe zur Verhütung, Abschreckung, Androhung, Besserung usf. dienen soll. Solche untergeordnete Gesichtspunkte dienen zur Bestimmung der Modalität der Strafe, aber zur Begründung der Strafe taugen sie nichts.

Nach der feuerbachschen Abschreckungstheorie werden den Menschen die Strafen als angedrohte Übel vorgehalten, wie dem Hunde der Stock; das aber heißt, die Menschen wie Hunde behandeln. Die Strafe ist das Recht an den Verbrecher und zugleich sein eigenes Recht, denn er hat das Recht zu fordern, daß er als ein vernünftiges

[1] Ebendas. C. Zwang und Verbrechen. §§ 90—97. S. 127—132. Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 278—280.

und freies Wesen geachtet und behandelt werde, nicht wie ein schädliches Tier, welches man unschädlich macht. „Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigene Tat, die sich geltend macht. Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf spezifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist dies doch anders beim Mord, worauf notwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem Werte, den es dafür nicht gibt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen."[1]

Die Strafe ist Gerechtigkeit, gerechte Vergeltung, aber nicht Wiedervergeltung. Die letztere fordert „Auge um Auge, Zahn um Zahn" (was soll man dem Übeltäter tun, der keine Zähne hat?), sie fordert Gleiches um Gleiches, also Raub um Raub, Diebstahl um Diebstahl, Verbrechen um Verbrechen: das aber heißt, das Verbrechen nicht vernichten, sondern verdoppeln und ins Endlose vervielfältigen, wie es die Blutrache auch mit sich bringt. Die Strafe ist nicht Rache. Die rächende Gerechtigkeit gehört den Heroen, welche die Staaten erst gründen; die strafende Gerechtigkeit gehört dem Staat und setzt voraus, daß die Gerechtigkeit auch innerlich gewollt wird; der innerliche Wille ist die Gesinnung, und das Recht der Gesinnung ist die Moralität.

Einunddreißigstes Kapitel.

Die Wissenschaft vom objektiven Geist. B. Die Moralität.

I. Der Vorsatz und die Schuld.

Der Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität ist vollkommen einleuchtend. In dem Gebiete des abstrakten Rechts ist die Persönlichkeit die Quelle und das Subjekt alles Rechts, das in der Gestalt des Eigentums das Dasein der Freiheit ausmacht. Nun geht aus der Entwicklung des Rechts die Persönlichkeit als deren Grund und Träger sich selbst hervor, sie wird sich selbst Gegenstand, sie will und bezweckt nichts anderes als sich selbst; der Wille hat sein Dasein nicht in einem Äußerlichen, sondern in ihm selbst, in einem Innerlichen. Die Moralität ist auch ein Recht, sie ist das

[1] Ebendas. § 99. S. 133—135. § 100. S. 135—137. § 101. Zus. S. 139 u. 140.

Recht des subjektiven Willens in seiner vollen, inneren, darum noch ausschließenden und abstrakten Freiheit. Schon in der Einleitung seiner Rechtsphilosophie hat Hegel kurz und treffend gesagt: „Der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will".[1] Der freie Wille realisiert sich nach außen, nach innen und in einer Wirklichkeit, welche beides vereinigt: sein äußeres Dasein ist das abstrakte Recht, sein inneres Dasein die Moralität, seine volle Wirklichkeit ist die Sittlichkeit.

Der menschliche Wille umfaßt das Gebiet der subjektiven Triebfedern, Absichten, Beweggründe usf. Erst die Äußerungen des moralischen Willens sind im eigentlichen Sinne des Wortes Handlungen; das durchgängige Thema der Handlungen ist der Zweck, der sich zu entwickeln und eine Reihe moralischer Standpunkte oder Stufen zu durchlaufen hat, bis er sein Ziel erreicht. Dieses Ziel ist die Identität des subjektiven Willens und die Idee der Freiheit. Erfüllt wird dieser Zweck erst in der Sittlichkeit; daher besteht die Form der Moralität in einer beständigen Forderung, in einem beständigen Sollen, darum auch in einer beständigen Spannung und Differenz zwischen dem moralischen Willen und der Welt.[2]

Was durch die Handlung zustande kommt und hervorgebracht wird, ist eine äußere Begebenheit, die als solche in die Welt und in den Zusammenhang der Dinge eintritt, ihre Folgen hat, die wieder ihre Folgen haben, die Umstände verändern usf. Nun ist es das Recht des moralischen Willens, in dem Vorgebrachten nur das Vorgesetzte als seine Handlung, in dem Verursachten nur das vorsätzlich Verursachte oder Verschuldete als seine Schuld anzuerkennen, seine Zurechnungsfähigkeit nur auf den gewollten und gewußten Inhalt seiner Handlung zu erstrecken: das ist „der Vorsatz und die Schuld". Oedipus ist tatsächlich Vatermörder; moralisch genommen, ist er keiner und kann als solcher nicht angeklagt werden; „das heroische Selbstbewußtsein (wie in den Tragödien der Alten, Oedipus usf.) ist aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von Tat und Handlung, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, sowie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der Tat".[3]

---

[1] Ebendas. Einl. § 27. S. 60. §§ 103 u. 104. S. 141–143.
[2] Ebendas. Zweiter Teil. Die Moralität. §§ 105–114. S. 144–152.
[3] Ebendas. § 118. Zus. S. 154–156.

Die Folgen einer Tat können über die Schuld der Handlung weit hinausgehen und viel schlimmer und verderblicher sein als diese, daher im Altertum, wo die Gesetzgebungen auf das Subjektive und die Zurechnung nicht so großen Wert legten als heute, Asyle entstanden, damit der Täter vor der Rache der Verfolger geschützt werde.[1]

II. Die Absicht und das Wohl.

Das denkende und wollende Subjekt kann keinen Vorsatz fassen, keinen Zweck vorstellen, ohne beide zu verallgemeinern und dadurch zu erhöhen; der Zweck bezieht sich als Mittel auf andere Zwecke, die wiederum Mittel für weitere Zwecke sind, und so ordnen sich die Zwecke zusammen und bilden einen Haupt- und Gesamtzweck, auf dessen Verwirklichung es abgesehen ist, und zu dessen Fassung von anderweitigen Vorstellungen abgesehen wird und abgesehen werden muß. Durch diesen Prozeß des Abstrahierens oder Absehens gestaltet sich der Vorsatz zur Absicht, deren Inhalt kein anderer sein kann als das Wohl der Person und, indem von dem eigenen Wohl abgesehen wird, auch das Wohl der anderen, am Ende das Wohl aller, das sogenannte Weltbeste. Darum nennt Hegel die zweite und höhere Form der Moralität „die Absicht und das Wohl".[2] Das subjektive Wohl ist das durchgängige Thema aller Handlungen, die nunmehr einen Zusammenhang oder eine Reihe bilden. „Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums."[3]

Wie es in der Religion eine Rechtfertigung durch die Werke und eine Rechtfertigung durch den Glauben gibt, so gibt es in der Moral eine Rechtfertigung durch die Absichten oder Beweggründe, und die Beurteilung der letzteren ist recht eigentlich das Feld der moralischen Wertschätzung. Und da die religiöse Rechtfertigung beider Arten richtig und falsch oder sophistisch sein kann, so gilt dasselbe von der moralischen Rechtfertigung durch die Motive. Die Kehrseite der Rechtfertigung ist die Verurteilung oder Verwerfung. Nun ist es ganz falsch, eine unrechtliche Handlung durch gute Absichten, eine schlechte Tat durch das gute Herz rechtfertigen zu

[1] Ebendas. § 117. S. 153 flg.

[2] Ebendas. Abschn. II. Die Absicht und das Wohl. §§ 119—129. S. 156 bis 167. (§§ 114—122.) — [3] Ebendas. § 124. S. 161 flgd.

wollen; es ist ganz falsch trotz dem heiligen Crispin! Und auf der anderen Seite ist es ganz falsch, die großen und gewaltigen Taten der weltgeschichtlichen Heroen in lauter kleine, selbstsüchtige, elende Motive auflösen und auf diese Weise verkleinern und entwerten zu wollen. Natürlicherweise sucht jeder Mensch, je größer er ist, um so mehr, in seiner Tätigkeit auch seine persönliche Befriedigung, die man, abgesehen von der Größe der Tat und bloß psychologisch betrachtet, als Ehrgeiz, Ruhmesgier, Habsucht usf. auslegen und in alle Gattungen der Selbstsucht auflösen kann. Die großen Männer der Weltgeschichte sind die Helden, diese Art ihrer Beurteiler sind, wie Hegel sie vortrefflich genannt hat, die „psychologischen Kammerdiener" der Helden. „Solche Reflexion hält sich an das Subjektive der großen Individuen, als in welchem sie selbst steht, und übersieht in dieser selbstgemachten Eitelkeit das Substantielle derselben; es ist die Ansicht «der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden gibt, nicht, weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind». In magnis voluisse sat est hat den richtigen Sinn, daß man etwas Großes wollen solle; aber man muß auch das Große ausführen können, sonst ist es ein nichtiges Wollen. Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben."[1]

Dieses Wort von den großen Individuen und den psychologischen Kammerdienern hat das Verdienst, wahr, durchaus originell und in der Art, wie es gesagt ist, höchst geistreich und witzig zu sein, es ist für die Person unseres Philosophen wie für den Geist seiner Lehre so charakteristisch, daß ich es meinen Lesern gern erleuchte und wiederhole, so oft der Gang der Sache mich dazu führt.

Das Maximum des Wohls ist der glückseligste Lebenszustand, der im Haben, in der Fülle aller der Güter besteht, welche zur Befriedigung der Triebe und Bedürfnisse, der Begierden und Neigungen dienen, worin das Leben besteht. So verhält es sich mit der Glückseligkeit, wie Krösus gemeint, der weise Solon aber nicht gemeint hat, der an den Wechsel des Glücks und die Unbeständigkeit des Lebens selbst dachte. Der Inbegriff und Grund aller wün-

[1] Ebendas. § 124. S. 163. Vgl. Philosophie der Geschichte. Bd. IX. S. 39 bis 41. Vgl. oben Buch II. Kap. XI. S. 411 u. 413. Die Worte, welche Hegel in der obigen Stelle allegiert, stehen in der Phänomenologie des Geistes. Bd. II. S. 484—486.

schenswerten Lebenszwecke und Lebensgüter ist das Leben selbst, aber das Leben ist nicht das höchste der Güter.

III. Das Gewissen und das Gute.

Der moralische Endzweck soll gewollt und erstrebt werden, nicht als Mittel für andere Zwecke, sondern nur um seiner selbst willen; es gibt keinen höheren Zweck: dieser höchste aller Zwecke hat nicht relative, sondern absolute Geltung; er besteht nicht in den Gütern, sondern er ist das Gute, dem von der subjektiven Seite der moralische Wille nicht mit seinen einzelnen Vorsätzen, auch nicht mit seinen wohlmeinenden Absichten, sondern als der seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit gewisse Wille, als das moralische Selbstbewußtsein oder als Gewissen gegenübersteht. Darum nennt Hegel die dritte und höchste Stufe der Moralität „das Gewissen und das Gute".[1]

Das Gute als der moralische Endzweck, der unbedingt gilt, ist Pflicht, die unter allen Umständen und bloß um ihrer selbst willen erfüllt werden soll. Die Pflicht um der Pflicht willen! „Es ist das Verdienst und der hohe Standpunkt der kantischen Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben."[2] Aber der kantische Rigorismus fordert den beständigen Kampf zwischen Pflicht und Neigung, den beständigen Widerstreit zwischen dem, was der moralische Wille soll, und dem, was der natürliche Wille begehrt: was Schiller, den großen Verehrer und Schüler Kants, zu seinem witzigen, aber in der Sache falschen Epigramm veranlaßte. Da die Pflicht nicht aus Neigung zu erfüllen sei, so müsse man sie aus Abneigung erfüllen: „Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut".[3] Hegel stellt sich ganz auf die Seite Schillers und faßt auch die Nichtübereinstimmung zwischen Neigung und Pflicht als die Übereinstimmung zwischen der Nicht-Neigung (Abneigung) und der Pflicht.[4]

Es ist ja der uns ganz vertraute Grundgedanke der hegelschen Lehre, daß sich die Idee des Guten in der Welt realisiere, weshalb zwischen ihr und der natürlichen Ordnung der Dinge, wozu auch der

[1] Ebendas. §§ 129—140. S. 167—204. — [2] Ebendas. § 133. Zus. S. 171—172. — [3] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch II. Kap. VIII. S. 109—111.

[4] Hegel. Bd. VIII. § 124. S. 162. Er zitiert auch die Worte Schillers, aber, wie es in seinen Zitaten nur zu häufig geschieht, ungenau. Die kantische Moralität sei der perennierende feindselige Kampf gegen die eigene Befriedigung und die Forderung: „Mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebeut".

natürliche Wille mit seinen Trieben und Neigungen gehört, kein beständiger feindseliger Kampf herrschen könne, weshalb auch die Gerechtigkeit nicht auf Kosten der Welt bestehe und sich keineswegs mit deren Vernichtung vertrage. Aus dem «fiat justitia» folge keineswegs «pereat mundus», vielmehr das Gegenteil. Das Gute ist „die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt".[1]

Der Dualismus zwischen Moralität und Wirklichkeit ist für die kantische Lehre ebenso wesentlich und charakteristisch wie das Gegenteil desselben für die hegelsche. Alle darin enthaltenen Widersprüche, von denen das moralische Bewußtsein betroffen wird, indem es einen absoluten Zweck erstreben muß, aber nicht erreichen kann, auch nicht soll, sind schon früher in der Entwicklung „des seiner selbst gewissen oder moralischen Geistes" zur Sprache gebracht worden. Wir beziehen uns auf diese Stellen der Phänomenologie zurück, wie es Hegel hier in seiner Rechtsphilosophie selbst tut.[2]

Auf dem Standpunkt der pflichtmäßigen Moralität erscheint und ist die Objektivität des Guten unmöglich. Die pflichtmäßige Moralität sagt: „du sollst unbedingt, also du kannst!" Sie sagt: „du sollst ins Endlose und kannst das Ziel nie erreichen, also du kannst nicht". Das beständige Seinsollen ist ein beständiges Nichtsein. Dagegen erhebt sich das Gewissen in seiner unerschütterlichen Selbstgewißheit und Machtvollkommenheit, die allen objektiven Inhalt verflüchtigt und auflöst, und sagt: „Aber ich kann! Ich bin nicht der Diener, sondern der Herr der Moralität!" Das Gewissen sagt, wie der machtvollkommenste aller Monarchen vom Staat: „c'est Moi, die Moral bin Ich, Ich mache die Moral". „Meine Gefühle sind das Gute." So sagt das Gewissen als „schöne Seele". „Meine Eingebungen sind das Gute." So sagt das Gewissen als moralische Genialität. „Meine Pläsier ist das Gute." So sagt das Gewissen als die böse Willkür. Weg mit der Pflichtenmoral und her mit der Herrenmoral! Diese Herrenmoral „jenseits des Guten und Bösen", welche man heutzutage für funkelnagelneue Weisheit hält und als Nietzsche-Zarathustrasche Offenbarungen in Musik setzt, hatte die hegelsche Dialektik längst dargetan, durchschaut und zu den überwundenen Standpunkten geworfen.[3]

---

[1] Ebendas. §§ 129 u. 130. S. 167. — [2] Ebendas. § 135. S. 172—174. Vgl. Bd. II. S. 460—492. S. oben Buch II. Kap. XI. S. 408—413.

[3] Hegel. II. S. 460—492. (Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.) Bd. VIII. §§ 137—139. S. 175—183.

In den Schlußparagraphen der „Moralität" hat Hegel in einer Erörterung, welche er Anmerkung nennt, obwohl sie achtzehn Seiten umfaßt, „die Hauptgestalten der Subjektivität, die gang und gäbe geworden sind", entwickelt. Es ist eine der bemerkenswertesten Stellen seiner Rechtsphilosophie. Unter der Subjektivität, zu welcher sich der Standpunkt der Moralität zuspitzt, ist das böse Gewissen zu verstehen in seinem Verhalten zur Idee des Guten.[1]

In der ersten Gestalt, der ehrlichsten von allen, verbindet sich mit dem bösen Wollen noch die Anerkennung und Bejahung des Guten: es ist „das Handeln mit bösem Gewissen". In der zweiten wird aus dieser Anerkennung und Bejahung bloßer Schein: es ist das böse Gewissen in der Maske oder unter dem Scheine des guten. Das Unrecht in der Maske oder unter dem Scheine des Rechts war der Betrug. Was in dem Gebiete des Rechtes der Betrug, das ist in dem der Moralität die Heuchelei. Man stellt sich äußerlich als gut, fromm, gewissenhaft usf.

Eine besondere Art der Heuchelei ist der Probabilismus, womit das böse Gewissen wegen seiner Handlungen sich selbst beschwichtigt durch allerhand sogenannte gute Gründe, die es sich vorredet oder vorreden läßt: die schlimmste Art der Heuchelei, da sie nicht bloß nach außen, sondern auch nach innen gekehrt ist, das böse Gewissen, welches durch den Schein guter Gründe nicht bloß die Welt, sondern sich selbst zu täuschen und zu betrügen sucht.[2] Es ist der heuchlerische Selbstbetrug. Die sogenannten guten Gründe, es gibt deren für und wider, gestützt auf gewichtige Aussprüche ehrwürdiger Männer, machen die Sache zwar nicht gut, aber lassen sie als probabel erscheinen. Schließlich entscheidet über die Tauglichkeit und Geltung solcher Gründe das Subjekt selbst mit seinem bösen Gewissen, das sich selbst betrügt, weil es sich betrügen will. Der Probabilismus ist der heuchlerische und geflissentliche Selbstbetrug.

Der Probabilismus führt zu dem berüchtigten Satze: „der Zweck heiligt die Mittel". Wer aber entscheidet über die Heilig-

[1] Ebendas. § 140. S. 183—204 (die „Anmerkung": S. 184—201). — [2] „Der Probabilismus kann nur eintreten, wo das Moralische und Gute durch eine Autorität bestimmt ist, so daß es eben so viel Autoritäten als Gründe gibt, das Böse als Gutes zu behaupten. Kasuistische Theologen, besonders Jesuiten, haben solche Gewissensfälle bearbeitet und sie ins Unendliche vermehrt." Ebendas. § 150. Zus. S. 200.

keit des Zwecks und darüber, ob das für heilig gehaltene Mittel den für heilig gehaltenen Zweck in Wahrheit befördert hat? Niemand anders als die Subjektivität in ihrer angemaßten Machtvollkommenheit und in ihrem eigensten Interesse, d. h. das böse Gewissen und die böse Willkür.

In diesem Subjektivismus gipfelt die Rechtfertigung der Handlungen durch die persönlichen Absichten und Überzeugungen. Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung und meine Überzeugung davon, daß es gut sei, macht sie zum Guten. Jede Spur einer Objektivität des Guten ist verschwunden, jede Spur eines Unterschieds zwischen dem Guten und Bösen. Noch ein Schritt, und die Moralität steht jenseits des Guten und Bösen. Dieser Standpunkt des bodenlosen Subjektivismus ist die Ironie, nicht in dem Sinne, wie Plato diesen Ausdruck von Sokrates und seinem dialogischen Verhalten gegen das ungebildete und sophistische Bewußtsein gebraucht hat, auch nicht im Sinne der tragischen Ironie, wie Solger (in einer von Hegel nicht gebilligten Weise) den Ausdruck verstanden wissen wollte, sondern im Sinne der genialen oder geniesüchtigen Ironie, welchen Standpunkt Fr. v. Schlegel, als er von Fichte herkam und die Wildbahn einschlug, verkündet hatte. Kein Standpunkt lief den Grundideen und der Persönlichkeit Hegels so zuwider, wie dieser. Fichte hatte zum Prinzipe der Philosophie das absolute Ich gemacht, Schlegel setzte an dessen Stelle das besondere Ich, sein besonderes Ich und gab ihm die Machtvollkommenheit des absoluten. Ich, dieses besondere Ich, weiß sich als das über Wahrheit, Recht und Pflicht Beschließende, es weiß sich als das, welches so will und beschließt, auch ebensogut anders wollen und beschließen kann; nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern dieses Ich, das mit der Sache spielt, sich genießend, nur sich. „Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Gesetze, — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse, sondern sie tut auch die Form, die subjektive Eitelkeit hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen.“[1]

Es zeigt sich, daß in ihrem Gegensatze jede der beiden Seiten, das Gewissen und das Gute, sich in ihr Gegenteil verkehrt und aufhebt. Das Gute, dem die Subjektivität, das Wollen und die Kraft

[1] Ebendas. S. 195—199. Anmerk. S. 196 u. 197.

fehlt, ist ein kraftloses Abstraktum und als solches nicht gut, sondern schlecht; das Gewissen aber, welches den Herrn und Meister des Guten und Bösen spielt, ist kein gutes, sondern ein böses und schlechtes Gewissen, es ist nicht gewissenhaft, sondern gewissenlos. Beide Seiten des Gegensatzes heben sich auf und damit der Gegensatz selbst, die ganze Sphäre der abstrakten Moralität, das Gute als der endlose Progreß des Seinsollens und beständigen Nichtseins. „Die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seienden Guten ist die Sittlichkeit, und in ihr ist dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen.“[1]

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die Wissenschaft vom objektiven Geist. C. Die Sittlichkeit.

In der philosophischen Entwicklung geht aller Fortgang in die Tiefe, das Resultat als das Begründete und Bewiesene erscheint als Grund, der die ganze bisherige Entwicklung getragen und hervorgebracht hat. So verhielt sich die logische Idee zu den Begriffen des Seins und des Wesens. So verhält sich die Sittlichkeit zum Recht und zur Moralität. Nur nachdem diese Begriffe vollkommen entwickelt sind, erhebt sich aus ihrer Tiefe der Begriff ihres Grundes, d. i. der Begriff der Sittlichkeit. Alles philosophische Beweisen besteht in der begrifflichen Entwicklung. „Diejenigen, welche des Beweisens und Deduzierens in der Philosophie entübrigt sein zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind, und mögen wohl sonst reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.“[2]

Die Wirklichkeit und Herrschaft des Guten in der Welt ist die Sittlichkeit, unter und in welcher allein die rechtlichen und moralischen Bestimmungen sich entwickeln und zur Geltung gelangen. Die bloße Moralität verflüchtigt alle Objektivität und erzeugt eine solche Leere des Subjekts, daß ihm die Erfüllung mit einem Inhalt, so gegeben und positiv wie möglich, zur Erquickung gereicht. Es ist, wie die Erfahrung gezeigt hat, nur ein Schritt von dem Stand-

[1] Ebendas. § 141. Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit. Zus. S. 202 bis 204. — [2] Ebendas. S. 203.

punkt der Herrenmoral und Ironie zum blindesten Autoritätsglauben. „Es kann daher die Sehnsucht nach einer Objektivität entstehen, in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur verblendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen. Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Inneres gehaltlos fanden und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten."[1]

Die sittliche Ordnung der Dinge kann keine Willkür erfinden und machen: sie ist und herrscht, die Individuen finden sich in dieselbe hineingeboren und ihren Willen von den sittlichen Gesetzen durchdrungen und erfüllt, bevor sie darüber nachdenken und reflektieren. Diese Gesetze erscheinen als ewig. „Niemand weiß, woher sie kommen", sagt Antigone. Was mit diesen Gesetzen übereinstimmt, ist recht und gut; was ihnen widerstreitet, ist unrecht und vom Übel. Diesen Gesetzen angemessen leben und handeln, heißt rechtschaffen sein. Die Rechtschaffenheit ist die Wurzel aller Tugenden, die verschiedenen Tugenden sind Zweige der Rechtschaffenheit. Die Sittlichkeit ist eine zweite, geistige Natur, sie ist Geist, da ihre Gesetze gewußt sind; die Tugendlehre ist „eine geistige Naturgeschichte". Alle sittlichen Verhältnisse, ins Subjektive übersetzt, sind Pflichten, Pflichten, die sich von selbst verstehen, man braucht nicht ausdrücklich zu sagen: „also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht". Die sittlichen Pflichten sind weit älter und früher, als alle Vorsätze und Absichten. Die Erhebung aus der ersten Natur zur zweiten, aus der rohen zur geistigen Natur geschieht durch die sittliche Bildung, welche das Thema der Erziehung ausmacht. „Du kannst deinen Sohn nicht besser erziehen, als wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst." So habe ein Pythagoreer einem Vater auf die Frage nach der besten Art der sittlichen Erziehung geantwortet. Rousseau dagegen in seinem Émile hält es für die beste Erziehung, den Zögling den Gesetzen der Welt zu entfremden. „Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile

[1] Ebendas. S. 203 flgd.

zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht."[1]

Da die Sittlichkeit eine geistige, lebendige, organische Welt ausmacht, die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, so kann man dieselbe nicht geistlos, mechanisch, atomistisch durch die Zusammensetzung der Individuen erklären, sondern muß sie als ein Ganzes auffassen, welches sich gliedert und entwickelt, indem es aus der unmittelbaren Einheit durch Differenzierung zur vermittelten und vollendeten Einheit fortschreitet. Die unmittelbare Einheit ist die Familie, die Differenzierung ist die bürgerliche Gesellschaft, die vermittelte und vollendete Einheit ist der Staat.[2]

I. Die Familie.

1. Die Ehe.

Die höchste Stufe der lebendigen Natur war die Fortpflanzung der Individuen durch den Gattungsprozeß; die erste Stufe und Grundlage der sittlichen Natur ist die Ehe, die rechtlich-sittliche Form, in und zu welcher die beiden Geschlechter in zwei Personen sich vereinigen, um eine Person auszumachen und eine Familie zu gründen, ein natürlich-sittliches Ganzes, das nicht aus atomen Persönlichkeiten, sondern aus Gliedern (Mitgliedern) besteht, die in selbstbewußter Zusammengehörigkeit die Einheit einer Person bilden. In dieser sittlichen Einheit besteht das Wesen und der Charakter der Ehe. Hieraus ergeben sich die eherechtlichen Bestimmungen.

Die Schließung geschieht durch die beiderseitige, feierliche, darum öffentliche Erklärung ihrer vorhandenen Herzens- und Willenseinheit. Wie die Person selbst erst mit dem Tode endet und durch den Tod aufgelöst wird, so hat auch die Ehe den Charakter der Unauflöslichkeit. Da aber die wechselseitige Liebe und Treue, dieser wesentliche Grundbestandteil der Ehe, dem Schicksal vergänglicher Dinge ausgesetzt ist und einer völligen Vernichtung anheimfallen kann, so soll auch die Scheidung der Ehe nicht gänzlich ausgeschlossen sein, wohl aber auf das höchste erschwert werden und nur durch eine sittliche Autorität, sei es die der Kirche oder die des Gerichts, zustande kommen.

Wie die Person den Charakter der ausschließenden und für sich

---

[1] Ebendas. Dritter Teil. Die Sittlichkeit. §§ 142—153. S. 205—214

[2] Ebendas. §§ 154—157. S. 214—216.

seienden Einheit hat, so hat und fordert diesen Charakter auch die Ehe: sie ist wesentlich Monogamie und wird in dieser Form rechtsgültig. Wie die Persönlichkeit tiefer gegründet ist als alle Reflexion und im Reiche des Unbewußten wurzelt, so gilt auch das Familienrecht als heilig und die Familientugend als religiös: die Schutzgottheit der Familie sind die Penaten, die Familientugend ist die Pietät. In der Familie hat die Frau ihre substantielle Bestimmung und in der Pietät ihre sittliche Gesinnung. „Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, – als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare Gesetz des Staates dargestellt, ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisiert ist."[1]

Aus dem wahren Begriff der Ehe erhellt, wie falsch eine Reihe der herkömmlichen Auffassungen ist: sie ist weder ein bloßes Geschlechtsverhältnis, noch ein bloßes Rechts- und Vertragsverhältnis, noch ein bloßes Liebesverhältnis, sondern sie ist die sittliche, durch freie Einwilligung von Mann und Frau geschlossene Lebenseinheit, in welcher die Befriedigung des Naturtriebes wohl ein notwendiges, aber untergeordnetes und auch zum Untergehen bestimmtes Moment bildet. Der Weg zur Ehe kann entweder von der Vorsorge und Veranstaltung wohlgesinnter Eltern ausgehen, welche die Bekanntschaft des Paares herbeiführen, woraus die Neigung hervorgeht; oder der Ausgangspunkt ist „das Verliebtsein", mit seinen Zufälligkeiten, Schicksalen und Spannungen, ein sehr beliebtes Thema dramatischer Darstellungen. Von diesen beiden Wegen ist der erste gemeiniglich der vernünftigere und „sittlichere".[2]

Es liegt schon im Begriff der Ehe als sittlicher Einheit, daß Keuschheit und Scham unter dem Schutz der Penaten stehen, und nicht der Eros die Hauptrolle zu spielen hat, indem die Form der Ehe für eine bloße, nichts bedeutende Formalität angesehen wird. „Es ist die Frechheit und der sie unterstützende Verstand, welcher die spekulative Natur des substantiellen Verhältnisses nicht zu fassen

[1] Ebendas. §§ 163 u. 164. S. 220–222. § 166. S. 224 flgd. Vgl. Hegels Entwicklung der sophokleischen Antigone in der Phänomenologie. S. oben Buch II. Kap. X. S. 372–379. Hegel. VIII. § 167. S. 226.

[2] Ebendas. §§ 161 u. 162. S. 218–220.

vermag, der aber das sittliche unverdorbene Gemüt, wie die Gesetzgebungen christlicher Völker entsprechend sind." „Daß die Zeremonie der Schließung der Ehe überflüssig und eine Formalität sei, die weggelassen werden könnte, weil die Liebe das Substantielle ist und sogar durch diese Feierlichkeit an Wert verliert, ist von Friedrich v. Schlegel in der Lucinde und von einem Nachtreter desselben in den Briefen eines Ungenannten (Lübeck und Leipzig 1800) aufgestellt worden." Dieser unserem Hegel wohlbekannte „Nachtreter", der anonyme Verfasser der „vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde", war Schleiermacher.[1]

Die Ehe soll nicht vereinigen, was schon vereinigt ist, sondern sie soll Getrenntes vereinigen und zwar im Interesse der körperlichen, geistigen und sittlichen Gesundheit, daher die Ehen unter Blutsverwandten noch in einem größeren Umfange ausgeschlossen sein sollten, als sie gesetzlich sind.

2. Das Vermögen der Familie.

Die Familie als Person hat ihre äußere Realität in ihrem Eigentum als dem Familienvermögen, welches das Haupt der Familie verwaltet, das aber gemeinsames Familiengut ist, woran jedes Familienglied seinen Anteil hat. Aus der Gemeinsamkeit folgt die Teilbarkeit und die Vererbung. Die Ehegatten gründen eine neue Familie, die sich als ein selbständiges Hauswesen von dem Stamme (stirps, gens), den Familien und Häusern abzweigt, von welchen die Ehegatten selbst herkommen. Der Zusammenhang mit der Familie, welche sie gründen, ist bei weitem wesentlicher und enger, als der Zusammenhang mit den Familien, von welchen sie abstammen, d. h. mit ihrer Blutsverwandtschaft. So soll es vernünftiger- und rechtlicherweise sein. So aber ist es in den positiven Gesetzgebungen nicht, weder im römischen Recht noch im Feudalrecht. Nach dem letzteren wird zur Erhaltung des Glanzes der Familie (splendor familiae) das Familienvermögen erhalten, wodurch seine Teilbarkeit und Vererbung ausgeschlossen oder auf das äußerste beschränkt wird. „Das Vermögensverhältnis der Individuen muß daher einen wesentlicheren Zusammenhang mit der Ehe als mit der weiteren Blutsverwandtschaft haben."[2]

Im römischen Recht aber ist und bleibt die Frau als Eigen=

[1] Ebendas. § 164. S. 222—224. — [2] Ebendas. § 169. S. 227. B. Das Vermögen der Familie. §§ 170—172. S. 228 u. 229.

tümerin dem Kreise ihrer Blutsverwandtschaft angehörig und kann als Gattin und Mutter weder erben noch beerbt werden. Innerhalb des römischen Hauses herrschte nach altrömischem Recht die Familienknechtschaft, die Sklaverei der Kinder, eine der denkbar abscheulichsten Unsittlichkeiten, die es je gegeben; der Vater hatte das Recht, den Sohn zu verkaufen, der nach der Freilassung in die väterliche Gewalt zurückfiel und erst nach dreimaligem Verkauf und dreimaliger Freilassung ein freier Mann wurde, der nur so viel Eigentum besaß, als er an Kriegsbeute sich erobert hatte (peculium castrense). „Das Sklavenverhältnis der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eines der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechtsformalismus zu verstehen."[1]

Die Forterbung des Eigentums innerhalb des Stamms und der blutsverwandten Familie beruht „näher auf dem Gedanken, diesen Stamm oder Haus, nicht sowohl diese Familie aufrecht zu erhalten". „In solchen Institutionen ist, wie in den römischen, das Recht der Ehe überhaupt verkannt, daß sie die vollständige Stiftung einer eigentümlichen wirklichen Familie ist, und gegen sie das, was Familie überhaupt heißt, stirps, gens, nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum wird. Die Liebe, das sittliche Moment der Ehe, ist als Liebe Empfindung für wirkliche gegenwärtige Individuen, nicht für ein Abstraktum."[2]

Eine zweite, dem vernünftigen Rechte der Familie und des Familienvermögens widerstreitende, auch zur Härte und Unsittlichkeit des altrömischen Rechts gehörige Bestimmung ist die Willkür des Testierens, wodurch an die Stelle der wirklichen Familie die sogenannte Familie der Freundschaft gesetzt wird, die nur in Ermangelung der näheren Familie der Ehe und der Kinder eintreten kann. Die Vermischung willkürlich grundloser und vernünftig rechtlicher Bestimmungen charakterisiert das heutige Erbrecht und macht dasselbe zugleich schwierig und fehlerhaft.[3]

[1] Ebendas. § 175. S. 231—233. § 180. S. 236.
[2] Ebendas. § 180. S. 238.
[3] Ebendas. § 180. Zus. S. 239.

3. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie.

Die Kinder sind die Frucht der ehelichen Vereinigung und Liebe, die in den Kindern sich selbst gegenwärtig und gegenständlich ist: daher die gegenseitige Liebe. „Es ist zu bemerken, daß im Ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen."[1]

Die Kinder haben das Recht, aus dem Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. Das Recht der Kinder ist die Pflicht der Eltern. Diese haben nicht das Recht, andere Dienste von den Kindern zu fordern als solche, welche dem Zwecke der Erziehung dienen. Das unsittlichste aller Verhältnisse ist die Sklaverei der Kinder. Zweck und Ziel der Erziehung ist, die Kinder zur sittlichen Selbständigkeit und Freiheit reif zu machen. Zu diesem Zweck muß ihnen die kindische Unvernunft, der Eigenwille und der Eigensinn abgewöhnt werden. Dies geschieht durch die Zucht, welche ernst und positiv zu verfahren hat, nicht räsonnierend, sondern gebietend, durchaus als Autorität, welche den Kindern das Gefühl des notwendigen Gehorsams und der notwendigen Unterordnung einflößt und sie darin erhält. Das Gefühl der Unterordnung erweckt und erhält in dem Kinde die Sehnsucht, groß und den Erwachsenen gleich zu werden. Gerade darin besteht die Erziehungsfähigkeit des Kindes und sein eigenes Erziehungsbedürfnis. Weil das Kind spielt, darum soll die Pädagogik nicht spielen, damit sie nicht dem Kinde selbst kindisch erscheine. Die spielende Pädagogik kann leicht hervorrufen, was die ernsthafte Pädagogik in dem Kinde mit aller Mühe zu verhüten sucht: vorlautes Wesen und Naseweisheit, Eitelkeit und Eigendünkel.[2]

Wenn die Kinder volljährig und selbständig geworden sind, so bilden sie neue Familien, und der alte Familienzusammenhang zwischen Eltern und Kindern löst sich auf.

II. Die bürgerliche Gesellschaft.

1. Das System der Bedürfnisse.

Jede Familie ist eine Person, eine natürlich-sittliche, für sich seiende Einheit. Solcher Einheiten gibt es viele, die, wie die Personen und Individuen, sich äußerlich aufeinander beziehen und zu-

---

[1] Ebendas. § 173. § 175. S. 229 flgd. S. 233.

[2] Ebendas. §§ 174 u. 175. S. 230—233.

einander verhalten, einander ausschließend, einander bedürfend, darum sich zueinander gesellend. Hier erscheint die Sittlichkeit auf der Stufe ihrer Differenz oder ihrer Besonderheit in der Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft. Wie sich die bürgerliche Gesellschaft von der Familie unterscheidet, liegt am Tage, nicht ebenso der Unterschied zwischen ihr und dem Staat. Wenn man, wie viele der neueren Staatsrechtslehrer, den Staat nur als die Einheit verschiedener Personen und diese Einheit nur als Gemeinsamkeit auffaßt, so ist kein Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft, sondern die letztere gilt dann als „der äußere Staat", als „der Not- und Verstandesstaat".[1]

Der Gesellschaftsstaat ist das völlige Gegenteil des platonischen, der die Rechte der Besonderheit verneint und ausschließt, während jener eben diese Rechte bejaht, freiläßt und in ungemessener Weise entwickelt. Die Glieder des platonischen Staates sind öffentliche, vom Staat erzogene Charaktere, damit in ihnen nichts anderes als der Staatszweck oder die Staatsidee lebendig sei und sich verkörpere; die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft sind und bleiben Privatpersonen, deren jede ihren Zweck, d. h. die Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die eigene Arbeit, wie durch die Arbeit und Befriedigung die Bedürfnisse aller übrigen zu befriedigen sucht. So entsteht eine allseitige Abhängigkeit, ein allgemeiner Zusammenhang, in welchen verflochten und eingegliedert zu sein jeder Einzelne in seinem eigenen Interesse und zu seinem eigenen Nutzen bestrebt sein muß. Das durchgängige Thema der bürgerlichen Gesellschaft ist die gemeinsame Wohlfahrt. So erhebt sich unwillkürlich und gleichsam notgedrungen in diesem „Notstaat" der bürgerlichen Gesellschaft die Bedeutung des Allgemeinen, nicht um seiner selbst willen, sondern weil es den einzelnen dient und die Befriedigung ihrer Bedürfnisse vermittelt. Auf diese Art scheint schon das Allgemeine hinein in diese anscheinend so wirre und zerstreute Welt der bürgerlichen Gesellschaft oder der sozialen Interessen: diese sind miteinander verkettet, alle mit allen. Darin besteht „das System der Bedürfnisse". Weil der allgemeine Zusammenhang der Befriedigung der Bedürfnisse dient, darum müssen auch die Individuen sich demselben anpassen, sie müssen ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen und ihre Besonderheiten, so uneben und

[1] Ebendas. §§ 182 u. 183. S. 240—242.

borstig sie sind, ausgleichen und gegeneinander abschleifen. In dieser „Glättung der Besonderheit", wie Hegel treffend sagt, besteht die Bildung.[1]

Wenn man die gesellschaftlichen Massen der verschiedenartigsten Bedürfnisse und Befriedigungen betrachtet, so glaubt man ein unermeßliches Chaos zerstreuter Einzelheiten, ein Gewimmel von Zufälligkeiten und Willkür vor sich zu sehen, worin alle Notwendigkeit, aller leitender und regierender Verstand gänzlich fehlt. Aber es ist mit dem System der Bedürfnisse wie mit dem Planetensystem: scheinbar lauter Unregelmäßigkeiten, in Wahrheit lauter Gesetze. Die Regelmäßigkeiten und Gesetze, welche das System der Bedürfnisse beherrschen, aufgefunden zu haben, ist das Verdienst einer Wissenschaft, welche unter den neuen die neueste ist, nämlich die „Staatsökonomie", als deren Repräsentanten Hegel drei Namen nennt, den Begründer und seine beiden fortschreitenden Schüler: den Schotten Ad. Smith, den Franzosen J. Bapt. Say und den portugiesisch-jüdischen, in London geborenen Holländer David Ricardo.[2]

Die gesellschaftlichen Bedürfnisse bilden Sphären, die sich zu größeren Gruppen vereinigen, die sich wechselseitig aufeinander beziehen und gesellschaftliche, qualitativ und quantitativ bestimmte Massen sind, woraus, wie die Logik lehrt, Maß und Maßverhältnisse hervorgehen. Die sozialen Maßverhältnisse finden ihren präzisen Ausdruck in der Statistik, auf welche Hegel an dieser Stelle hätte hinweisen sollen.[3]

Der Kreis der tierischen Bedürfnisse und Befriedigungen ist und bleibt beschränkt. Die menschlichen Bedürfnisse dagegen wollen nicht bloß befriedigt, sondern auf die leichteste, angenehmste, bequemste (comfortable) Art befriedigt werden, was nur durch fortschreitende Arbeit geschehen kann. Dadurch werden die Bedürfnisse ins Endlose sowohl vervielfältigt als auch verfeinert. Der gesellschaftliche Zustand, der diese Neigung hervorruft und bezweckt, ist der Luxus, womit die Vermehrung des Reichtums auf der einen und die des Elends und der Armut auf der entgegengesetzten Seite unmittelbar zusammenhängt.[4]

---

[1] Ebendas. §§ 182—187. S. 240—248.

[2] Adam Smith 1723—1790. An inquiry into the nature and causes of the weelth of nations 1776. J. Bapt. Say (Großvater von Léon Say) 1767 bis 1832. Traité d'économie politique 1803. Dav. Ricardo 1778—1823. Prinzipien der politischen Ökonomie 1817. — [3] Hegel. VIII. § 189. S. 249.

[4] Ebendas. §§ 190—195. S. 250—254.

Je mehr sich die Bedürfnisse vervielfältigen und verfeinern, um so gleichförmiger wird die Art ihrer Befriedigung. Mit dem Luxus Hand in Hand geht die Mode, welche die gesellschaftlichen Lebensformen nivelliert und gleichmacht: eine gewisse durchgängige Übereinstimmung in der Art der Wohnung, Kleidung, Ernährung, Zeiteinteilung usf. Das Komfortable wird zum Konvenablen, „alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches", die Kunst gesellschaftlich zu leben wird gemacht und nachgemacht; darin besteht die gesellschaftliche Bildung: die theoretische, welche sich an der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt, die praktische, welche in der Arbeit, in dem Fleiß und in der Geschicklichkeit besteht, die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse zu produzieren, in der Teilung der Arbeit, welche der Luxus bedarf, zuletzt, um so leicht und schnell wie möglich von statten zu gehen, in der mechanischen Arbeit, d. h. in der Arbeit der Maschinen.[1]

Der Inbegriff und die Basis aller Mittel, welche zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse dienen, ist das Vermögen der Gesellschaft. Dem System ihrer Bedürfnisse und ihrer Mittel gemäß ordnet und gliedert sich die Arbeit der Gesellschaft in große, klassische Unterschiede, welche die Arbeitszweige oder Arbeitsstände ausmachen. „Die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Notwendiges. Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite."

Die drei Hauptthemata der öffentlichen Arbeiten sind: 1. die Hervorbringung der Naturprodukte, 2. deren Bearbeitung und Umsatz, 3. die Geschäfte der allgemeinen Interessen und Zwecke, die Angelegenheiten der Religion, Wissenschaft, Kunst usf. Demgemäß sind die drei öffentlichen Arbeitsstände: 1. der ackerbauende oder, wie Hegel ihn nennt, substantielle Stand; 2. die gewerbtreibenden Stände: der Handwerker- und Fabrikantenstand einerseits und der Handelsstand andererseits; 3. der allgemeine, d. h. der die Geschäfte der allgemeinen Interessen und Zwecken betreibende Stand.[2]

Es handelt sich noch um die Einrichtungen, welche die Rechte und das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu besorgen haben und diesen beiden Aufgaben gewidmet sind.

[1] Ebendas. § 192. Zus. § 198. S. 251—256.
[2] Ebendas. §§ 201—205. S. 257—261.

2. Die Rechtspflege.

Obgleich die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft Privatpersonen sind und bleiben, so haben sie doch als Rechtspersonen eine öffentliche und allgemeine Geltung, die sich auf ihre Persönlichkeit und deren Selbstbewußtsein, also auf ihre rein menschliche, von allen übrigen religiösen und nationalen Verschiedenheiten unabhängige Bedeutung gründet: dieser der bürgerlichen Gesellschaft innwohnende kosmopolitische Charakter ist zu bejahen, aber dem Staate als der höheren sittlichen Ordnung der Dinge nicht entgegenzusetzen.[1]

In der bürgerlichen Gesellschaft gelten durch die Eigentums- und Vertragsverhältnisse eine Menge von Rechten, die an sich vorhanden, aber nicht als solche gesetzt sind. Dieses Gesetztwerden des Rechts ist das Gesetz. Erst durch das Gesetz (Rechtsgesetz) wird das Recht festgestellt, positiv und offenkundig. „Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war." „Das Wesentliche der Form ist, daß das, was an sich Recht ist, auch als solches gesetzt sei." Eben darin besteht das Thema der Rechtspflege, daß die an sich vorhandenen und gültigen Rechte zu Gesetzen geformt, in dieser Form offenkundig gemacht und durch die Anwendung im einzelnen ausgeübt werden.[2]

Weil die Gesetze allgemeingültig sind, darum müssen sie auch gewußt werden und offenkundig sein, ihre Kenntnis soll dem Publikum weder, wie der Tyrann Dionysius wollte, entrückt noch durch die Unverständlichkeit des gelehrten Rechts verborgen gehalten werden. Es ist ganz richtig, daß die Rechte aus dem Leben selbst hervorgehen, daß sie früher erlebt als gesetzlich geformt werden. Die lebendigsten Rechte sind die Gewohnheitsrechte; aber nichts hindert, daß die Gewohnheitsrechte gesammelt und kodifiziert werden; nichts hindert, daß sie unbeschadet ihrer Sammlung und Aufzeichnung fortfahren, Gewohnheitsrechte zu sein und zu bleiben.[3]

In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht das Bedürfnis, in der Gegenwart der Drang nach einer offenkundigen Darlegung des Rechts in der Form systematisch geordneter Gesetzbücher. Es ist deshalb unerhört, der Gegenwart den Beruf zur Gesetzgebung abzusprechen, wie es durch die berühmte Schrift Savignys „Von dem

---

[1] Ebendas. § 209. S. 264. — [2] Ebendas. § 217. Zus. S. 276.
[3] Ebendas. § 215. S. 272 flgd. § 211. S. 265—268

Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung" (1815) eben damals geschehen war. „Wenn man in der neuesten Zeit den Völkern den Beruf zur Gesetzgebung abgesprochen hat, so ist dies nicht allein ein Schimpf, sondern enthält das Abgeschmackte, daß bei der unendlichen Menge vorhandener Gesetze nicht einmal den einzelnen die Geschicklichkeit zugetraut wird, dieselben in ein konsequentes System zu bringen, während gerade das Systematisieren, das heißt das Erheben ins Allgemeine der unendliche Drang der Zeit ist." „Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohltäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen großen Akt der Gerechtigkeit exerziert."[1]

Sobald das Recht in der Form des Gesetzes existiert, wird das Unrecht, nämlich das gewollte Unrecht oder das Verbrechen zu einer gesetzwidrigen und gesellschaftsfeindlichen Handlung, wodurch der Charakter seiner Gemeinschädlichkeit und Gefährlichkeit erhöht, zugleich aber, so widersprechend es zu sein scheint, die Höhe seiner Strafbarkeit herabgesetzt und vermindert wird. Denn je fester und sicherer die Gesellschaft durch die gesetzliche Rechtsordnung zusammengefügt ist, um so unfester und isolierter erscheint das Verbrechen. Je mächtiger jene, um so ohnmächtiger dieses; daher der Strafkodex den Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft entspricht und mit deren zunehmender Sicherheit sich mildert.[2]

Die Anwendung und Ausübung der Gesetze geschieht durch eine öffentliche Macht. Diese ist das Gericht. Wie das Gesetz selbst, soll auch die Rechtspflege und das gerichtliche Verfahren öffentlich sein. Jeder Bürger hat das Recht, im Gericht zu stehen, und die Pflicht, sich dem Gericht zu stellen. Die öffentliche Rechtspflege ist auch der beste Weg, damit alle Welt die Gesetze kennen lernt. Jedes Verbrechen ist ein besonderer Fall, der als solcher erst durch die öffentliche Anklage vor das Gericht zu bringen, dann durch das Gericht zu entscheiden, endlich dem Gesetze unterzuordnen und zu bestrafen ist. Um den besonderen Fall in seiner unmittelbaren Einzelnheit festzustellen, nämlich die Tat und den Täter, was soviel heißt, als den Angeklagten für schuldig oder nichtschuldig erkennen: dazu

[1] Ebendas. § 211. S. 268 § 215. S. 272. [2] Ebendas. § 218. S. 276—278.

bedarf es nicht juristischer, in den Gesetzen bewanderter Richter, sondern das vermag der gesunde Menschenverstand und die subjektive Überzeugung (animi sententia) jedes Gebildeten, d. i. die auf gewissenhafte Prüfung und Einsicht gegründete Gewißheit, das auf seinen Eid verpflichtete Gewissen, nach seiner Überzeugung zu urteilen und zu richten. Daher soll die öffentliche Rechtspflege in diesem Akte der richtenden Gerechtigkeit durch das Geschworenengericht stattfinden. Wenn dem Bürger sein Recht durch den gelehrten, schon durch seine Terminologie ihm fremden und unverständlichen Stand der Juristen zuteil wird, so erlangt er sein Recht nicht als Gerechtigkeit, sondern als ein dunkles, äußerliches Schicksal. Dadurch wird er „unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen einen solchen Stand gesetzt".[1]

3. Die Polizei und die Korporation.

Es ist nicht genug, daß die der bürgerlichen Gesellschaft inwohnenden Rechte gesetzlich geordnet und ausgeübt werden; es handelt sich noch um das vom Rechte unterschiedene und demselben äußerliche Wohl der bürgerlichen Gesellschaft, um den Schutz und die Sicherung des Eigentums und der Person in ihrem ganzen Umfange durch eine öffentliche, dazu befugte und berufene Macht. Diese Macht ist die Polizei, welche die ganze äußere Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft zu bewahren und darum zu beaufsichtigen hat. Das Wohl gehört zu den Bedürfnissen. Darum ist schon in dem System der Bedürfnisse das Wohl als eine wesentliche Bestimmung enthalten. „Das Allgemeine also, das zunächst nur das Recht ist, hat sich über das ganze Feld der Besonderheit auszudehnen. Die Gerechtigkeit ist ein Großes in der bürgerlichen Gesellschaft: gute Gesetze werden den Staat blühen lassen, und freies Eigentum ist eine Grundbedingung des Glanzes desselben; aber indem ich ganz in die Besonderheit verflochten bin, habe ich ein Recht zu fordern, daß auch mein besonderes Wohl gefördert werde: es soll auf mein Wohl, auf meine Besonderheit Rücksicht genommen werden, und dies geschieht durch die Polizei und Korporation."[2]

Es gehört zu den Obliegenheiten der Polizeigewalt, allen Fährlichkeiten, zufälligen und unbedachten Handlungen usf., welche die öffentliche Ruhe und Sicherheit stören können, zu begegnen, den

[1] Ebendas. §§ 224—228. S. 281—287.
[2] Ebendas. § 229. S. 287 u. 288. §§ 230 u. 231. S. 288.

öffentlichen und täglichen Verkehr in allen Beziehungen zu sichern, gewolltes Unrecht zu verhindern, geschehenes ans Licht zu bringen, die Verdächtigen aufzuspüren, die Schuldigen zu entdecken usf. Eines der größten und gefährlichsten Übel, dem eine wachsame Polizei nachspüren und entgegenwirken muß, ist die Entstehung des Pöbels, d. h. einer großen Masse völlig armer und besitzloser Leute von arbeitsscheuer, gesellschafts- und staatsfeindlicher Gesinnung, immer bereit zur Empörung und zu gewalttätigem Unrecht. Ein Beispiel solchen Pöbels sind die Lazzaroni in Neapel.[1]

Indessen bringt der rüstige und wirksame Fortgang der bürgerlichen Gesellschaft selbst Schwierigkeiten und Aufgaben mit sich, deren Lösung über die Grenzen der Gesellschaft in entfernte Länder- und Völkergebiete hinausweist. Das fortschreitende Wachstum sowohl der Bevölkerung als des Gewerbfleißes oder der Industrie erzeugen ein Mißverhältnis zwischen Produktion und Konsumtion, das Land kann seine Bewohner nicht mehr ernähren, die Industrie kann ihre Waren nicht mehr verkaufen: jenes bedarf der Auswanderung, diese neuer Märkte. „Wie für das Prinzip des Familienlebens die Erde, fester Grund und Boden, Bedingung ist, so ist für die Industrie das nach außen sie belebende natürliche Element das Meer." „So bringt sie durch dies größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs, eines den Vertrag einführenden rechtlichen Verhältnisses, in welchem Verkehr sich zugleich das größte Bildungsmittel und der Handel seine welthistorische Bedeutung findet."[2]

Die Lösung dieser Fragen besteht in der Kolonisation, nicht in der sporadischen, wie sie bisher in Deutschland stattgefunden hat, ohne Zusammenhang mit dem Vaterlande und ohne Nutzen für dasselbe, sondern in der systematischen, welche die bürgerliche Gesellschaft und der Staat leiten und regeln, was nichts Geringeres bedeutet als die Gründung deutscher Kolonien in beständiger Verbindung mit Deutschland und unter dessen beständigem Schutz: deutsche Kolonialstaaten, welche zu gründen, zu schützen und zu entwickeln, nicht auszubeuten und zu knechten sind, weshalb sie auch nie nötig haben werden, sich zu emanzipieren und zu diesem Zwecke Kriege mit dem Mutterlande zu führen, wie die englischen und

[1] Ebendas. § 240. Zus. S. 293 u. 294. §§ 241—244. S. 294. Zus. S. 294—296. — [2] Ebendas. § 247. S. 298.

spanischen Kolonien in Amerika. „Die Befreiung der Kolonien erweist sich selbst als der größte Vorteil für den Mutterstaat, so wie die Freilassung der Sklaven als der größte Vorteil für den Herrn."[1]

Als Hegel vor achtzig Jahren seine Rechtsphilosophie verfaßte, lehrte er, daß die bürgerliche Gesellschaft in Ansehung ihrer Rechte eines *bürgerlichen Gesetzbuchs* und in Ansehung des unablässigen Fortschritts ihres Umfangs, ihrer Industrie und ihres Handels einer *systematischen Kolonisation* bedürfe; er sah vor sich ein aus dem schrecklichsten Schiffbruch mühsam wiederhergestelltes, in sich zerklüftetes und ohnmächtiges Deutschland. Wir am Ende des neunzehnten, im Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts leben in dem mächtigen und einigen Deutschland: *das bürgerliche Gesetzbuch für das gesamte deutsche Reich* ist da und hat seine Herrschaft schon begonnen; auch ist das deutsche Reich bereits *ein Kolonialreich* und als solches in *systematischem* Fortgange begriffen, es ist sich der Aufgabe bewußt, die ihm noch übrig bleibt: eine Seemacht ersten Ranges zu werden. „Welches Bildungsmittel in dem Zusammenhang mit dem Meere liegt, dafür vergleiche man das Verhältnis der Nationen, in welchen der Kunstfleiß aufgeblüht ist, zum Meere mit denen, die sich die Schiffahrt untersagt, und wie die Ägypter, die Indier in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Aberglauben versunken sind, und wie alle großen, in sich strebenden Nationen sich zum Meere drängen."[2]

Das Individuum, welches aufgehört hat Familienglied zu sein und „*Sohn der bürgerlichen Gesellschaft*" geworden ist, soll in dem gewerblichen Arbeitszweige, dem es angehört, eine *zweite Familie* wiederfinden. „Die bürgerliche Gesellschaft ist die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite, daß er alles durch sie sei und vermittelst ihrer tue. Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte. Die bürgerliche Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, sowie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist." Diese zweite Familie, die aus der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht und die zweite Wurzel des Staates bildet, wie die wirkliche Familie die erste war, ist die *Korporation*, nicht nach Art der geschlossenen, nunmehr aufgehobenen Zünfte, sondern eine

[1] Ebendas. § 248. S. 299 u. 300. — [2] Ebendas. §§ 247 u. 248. S. 298—300.

berechtigte Gemeinschaft und Arbeitsgenossenschaft, die Angehörigkeit zu welcher durch die Tüchtigkeit der Leistung, die erprobte Befähigung der Person erworben wird, jedem Mitgliede eine familienartige Sorge und Sicherheit gewährt und zur öffentlichen Anerkennung und Standesehre gereicht. Die Familie und die Korporation, wie sie Hegel im Sinne hat, sind die beiden sittlichen Wurzeln des Staats. „Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.“[1]

Die Korporation, wie Hegel sich dieselbe konstruiert, will nichts anderes sein als innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft eine Synthese zwischen ihr und der Familie. Die wahrhafte und höhere Einheit beider ist der Staat als die vollendete Sittlichkeit.

III. Der Staat.

1. Das Wesen des Staates. Rousseau und Haller. Staat und Religion.

Wenn nach der Methode der philosophischen Entwicklung aus den Begriffen des Rechts und der Moralität der Begriff der Sittlichkeit und innerhalb des letzteren aus den Begriffen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft der des Staats hervorgeht, so wissen wir schon, wie dieser Fortgang zu nehmen ist: nicht zeitlich, sondern begrifflich; er geht in den Grund und die Tiefe. Was er zutage bringt, ist nicht das Spätere, sondern das in Wahrheit Frühere, wie Aristoteles treffend und tiefsinnig gesagt hat, das φύσει oder λόγῳ πρότερον. Der Staat ist nicht das Letzte, sondern das Erste: nicht erst die Familie, dann die bürgerliche Gesellschaft, endlich der Staat, sondern der Staat geht beiden voraus und scheidet oder dirimiert sich in die beiden Sphären der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. „Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergibt, so hebt jene Vermittlung und jener Schein sich ebensosehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste.“[2]

Der Staat ist keine Versicherungsanstalt, wie er in der neueren Zeit meistens gefaßt worden ist: es sei nicht genug, daß die Rechte der Person und des Eigentums existieren, sie bedürfen auch

[1] Ebendas. § 238. S. 292. §§ 250—256. S. 300—305.
[2] Ebendas. § 256. S. 305.

der Sicherheit und des Schutzes, d. h. einer Anstalt, welche mächtig genug ist, beide zu gewähren. Diese Anstalt sei der Staat. Dann ist der Staat nur ein Mittel, welches dem Interesse der Einzelnen dient: er dient dem Willen und Wohl der Individuen. Der Staat dient nicht, sondern er herrscht; er ist nicht Mittel, sondern Zweck, und zwar Zweck an sich, der höchste aller Zwecke, Selbst- und Endzweck.

Weil der Staat herrscht und sich selbst zum Zweck hat, darum ist er Wille. Weil alle anderen Lebenszwecke, die besonderen wie die einzelnen, ihm untergeordnet sind, darum ist er der allgemeine Wille. Weil aber das wahrhaft Allgemeine das Besondere und Einzelne nicht ausschließt, sondern in sich begreift, nicht vernichtet und unterdrückt, sondern aus sich erzeugt und entwickelt: darum ist der Staat der allgemeine, die besonderen und einzelnen Interessen in sich tragende, erhaltende und organisierende Wille; er ist ein sittlicher Organismus. Und da seine Zwecke gewollte und gewußte sind, so ist er Geist, objektiver Geist. Darum sagt Hegel: „Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an". „Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls." „Worauf es ankommt, ist, daß mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft." „Man hat oft gesagt, der Zweck des Staates sei das Glück der Bürger; dies ist allerdings wahr: ist ihnen nicht wohl, ist ihr subjektiver Zweck nicht befriedigt, finden sie nicht, daß die Vermittlung dieser Befriedigung der Staat als solcher ist, so steht derselbe auf schwachen Füßen."[1]

Unter diesen Gesichtspunkten stellt Hegel seine Staatslehre sowohl der revolutionären, welche der französischen Staatsumwälzung vorausging, als ganz besonders der gleichzeitigen ultrareaktionären entgegen, die aus dem Zeitalter der Restauration hervorging: jene ist J. J. Rousseaus Contrat social, diese K. L. v. Hallers Restauration der Staatswissenschaften. Er rühmt es als das Verdienst Rousseaus, daß er der erste gewesen, der den Willen (die denkende und wollende Vernunft) als das Prinzip des Staates aufgestellt habe, aber er habe unter dem allgemeinen Willen nur den gemeinsamen, d. h. das Kollektivum der einzelnen Willen verstanden, woraus nichts anderes als sein Gesellschaftsvertrag hervorgehen konnte. Dies war der verhängnisvolle, in seinen Konsequenzen schreckliche

[1] Ebendas. § 261. Zus. S. 318. § 265. Zus. S. 321.

Irrtum. „Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von vorne und vom Gedanken anzufangen, und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht."[1]

Das äußerste Gegenteil davon ist die hallersche „Restauration", die im Staate nichts von Gedanken und Vernunft, von Gesetz und Gesetzgebung wissen will, sondern es soll im Staate nur gelten die absolute Herrschaft der von Gott eingesetzten Autorität und der blinde Gehorsam aller anderen. Der Mächtige herrscht. So hat es Gott gewollt und geordnet sowohl in der unbelebten als in der belebten Natur, wie namentlich in der Tierwelt, wo sich diese Ordnung der Dinge uns täglich vor Augen stellt. Wenn aber an die Stelle der Macht und Autorität die sogenannten Gesetze und Rechte treten, dann herrschen die Advokaten und Rabulisten, welche die armen Leute zerfleischen, „wie die Geier das unschuldige Lamm". Aber daß der Geier das Lamm zerfleischt, geschieht ja gerade, wie Hegel treffend bemerkt, nach der von Haller beliebten göttlichen Ordnung der Dinge. Der Widerspruch ist zum Greifen. „Es wäre aber zu viel gefordert, daß da zwei Gedanken zusammengebracht wären, wo sich nicht einer findet."[2]

In der Familie herrschen die Penaten, die inneren, unteren Götter, im Staate herrscht „Athene, der Volksgeist, das sich wissende und wollende Göttliche"; die Tugend der Familie ist die Pietät, die des Staates ist die politische und patriotische Gesinnung, recht eigentlich die politische Tugend.[3]

Die Autorität des Staates gilt unabhängig von aller Willkür, sie ist unbedingt und göttlich; zugleich aber ist sie von seiten des Subjekts gewußt und gewollt, denn ihr Prinzip ist der vernünftige Wille. Eine solche unbedingte und göttliche Autorität nimmt auch die Religion, in Ansehung ihrer Handlungen und Lehren, d. h. des Kultus und der Dogmen in Anspruch, sie gilt und will gelten unabhängig nicht bloß von aller menschlichen Willkür, sondern auch von aller

[1] Ebendas. § 258. S. 306—308. — [2] Ebendas. § 258. S. 309—313. Anmerk. S. 310—312. — [3] Ebendas. § 257. S. 306.

menschlichen Vernunft, denn ihr Prinzip ist nicht der vernünftige Wille, sondern bestimmte göttliche Offenbarungen. Hieraus ergeben sich nun eine Reihe von Fragen, welche das Verhältnis des Staats zur Religion (Kirche und Kirchengemeinde) betreffen. Von seiten der dem Staate feindlichen, abgeneigten und ihm gegenüber in herrschsüchtigem Eigendünkel befangenen Religion herrscht der Fanatismus im Gefühl der eigenen Schwäche, die stets der wahre innere Grund des fanatischen Hasses ist. „Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unseren Zeiten die Religiosität zu einer polemischen Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfnis oder auch bloß mit nicht befriedigter Eitelkeit zusammen." Der Streit beider Mächte ist ungleich. Die Religion (Kirche) im Bewußtsein ihrer Unvernunft und Schwäche ist fanatisch und intolerant, der Staat dagegen im Bewußtsein seiner Stärke und Vernünftigkeit ist tolerant; er duldet sogar Sekten von staatswidriger Denkart, wie die Quäker, welche den Eid und den Kriegsdienst verweigern, ja sogar eine feindliche Religion von fremder Nationalität, wie die Juden; denn gerade dadurch, daß er sie als Menschen und als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft anerkennt und behandelt, tut der Staat das Seinige, um die Kluft auszugleichen und zu ebnen, die zwischen ihm und den Juden besteht. „Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie aufs Höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am törichtsten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weise und Würdige erwiesen."[1]

2. Das innere Staatsrecht. Der Verfassungsstaat.

Als der sittliche Organismus, ein lebendiges Ganzes, das sich gliedert, als objektiver Geist, das ist „die Welt, welche der Geist sich geschaffen hat", vereinigt der Staat verschiedene Gewalten in sich, um deren Ordnung und Einheit es sich handelt. Gewöhnlich unterscheidet man diese drei Staatsgewalten: die gesetzgebende, die ausführende oder regierende (exekutive) und die richterliche. Da aber die

[1] Ebendas. § 270. S. 325—343. (S. 331. Anmerk.) Um die fanatische Unterdrückung der Freiheit des Denkens und Forschens, d. h. der Wahrheit, durch die römische Kirche zu erhärten, hat Hegel die Verbrennung des Jordanus Bruno und die Verdammung des Galilei angeführt und die Worte wiedergegeben, mit welchen Laplace in seiner Darstellung des Weltsystems (Buch V. Kap. 4) das Verfahren der Kirche wider Galilei geschildert und dem Horror der Nachwelt preisgegeben hat. (S. 336 flgd. Anmerk.)

polizeiliche und richterliche Gewalt zur regierenden gehören, so ist die dritte Gewalt, dem Wesen nach die erste, da sie die beiden anderen vereinigt, die fürstliche.[1]

Wenn nun mit vollem Recht von einer Teilung der Gewalten im Sinne und zum Zweck der öffentlichen Freiheit die Rede ist, so darf man darunter weder ihre Koordination (Nebenordnung), noch auch ihre wechselseitige Beschränkung verstehen, da sonst die öffentlichen Gewalten in einen Kampf miteinander geraten und dadurch den Untergang des Staates herbeiführen würden. Der Staat, hatte Plato gesagt, ist die Gerechtigkeit im großen. Nach Hegel ist der Staat die Vernunft im großen, d. h. die freie Subjektivität, als in welcher, wie die Logik lehrt, die Momente des Begriffs, das Allgemeine, Besondere und Einzelne, sich richtig zusammenschließen. Das Allgemeine im großen ist die gesetzgebende Gewalt, das Besondere im großen ist die regierende Gewalt, als welche die Gesetze in den besonderen Sphären des öffentlichen Lebens anwendet und ausführt; die Einzelheit oder lebendige Individualität im großen ist die fürstliche Gewalt. Das richtige und vernunftgemäße Verhältnis dieser drei Gewalten ist die wahre Staatsverfassung, welche daher keine andere sein kann als die konstitutionelle Monarchie. „Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an.“ „Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist.“[2]

Im Altertum, wo von dem Verhältnis der Staatsgewalten, ihrer Trennung und Vereinigung noch nicht die Rede war und man ihre ungetrennte substantielle Einheit vor Augen hatte, unterschied man die Formen der Verfassung ganz äußerlich nach der Anzahl der Gewalthaber. So wurden Monarchie, Aristokratie und Demokratie unterschieden, je nachdem der Gewalthaber Einer war oder Einige oder die Vielen. Da von diesen drei Formen keine dem Begriff einer Verfassung entspricht, so hat die Frage keinen Sinn, welche von diesen drei Nichtverfassungen die bessere Verfassung sei? Da keine dieser sogenannten Verfassungen auf der Erkenntnis und Einsicht beruht, so suchte der tiefblickende Montesquieu ihre Grundlage in der Gesinnung: die grundlegende

[1] Ebendas. I. Innere Verfassung für sich. § 272. S. 344—347.
[2] Ebendas. § 261. Zus. S. 318. § 272. Zus. S. 346. § 273. S. 348.

Gesinnung der Demokratie sei die Tugend, die der Aristokratie sei die Mäßigung, die der Monarchie die Ehre, wobei Montesquieu die Feudalmonarchie im Sinn hatte, in welcher alles davon abhing, daß die privilegierten Persönlichkeiten in der Verwaltung der großen Ämter nicht ihren Gewinn suchten, sondern ihre Ehre, d. i. die große Vorstellung in der Meinung der Welt.

Die Feudalmonarchie hatte noch keine Glieder, sondern nur Teile, weshalb sie mehr ein Aggregat als ein Organismus war und noch der Einheit des Staatswillens ermangelte, die den Charakter der inneren Souveränetät ausmacht. Diese Souveränetät fehlte nicht bloß dem Monarchen an der Spitze seiner Vasallen von größerer oder geringerer Selbständigkeit, sondern auch dem Staate selbst, diesem Komplex von mehr oder weniger mächtigen Gewalthabern.

Der verfassungsmäßige Staat ist in allen seinen Teilen, Ständen und Korporationen, Gemeinden und Distrikten, vollkommen gegliedert, weshalb diese Teile nicht Teile, sondern Organe sind, und er selbst ein lebendiges, darum individuelles Ganzes, eine Individualität, eine unteilbare Einheit, von welcher unabhängig nichts innerhalb derselben ist und besteht, so wenig als ein Glied unabhängig vom lebendigen Körper sein kann, wie z. B. der Magen unabhängig von den übrigen Gliedern oder umgekehrt.

In dieser unteilbaren, machtvollkommenen Einheit besteht die Souveränetät des Staats sowohl nach innen wie nach außen. Diese unteilbare Einheit, welche Hegel gern die Idealität des Staates nennt, ist eine Individualität, ein Selbst, eine Person, ein Selbstbewußtsein, ein Ich: das Ich des Staates, der Staat als Ich, als diese einzelne, leibhaftige Person. Denn das Ich ist zugleich das Einzelnste und das Allgemeinste. Die Souveränetät des Staats ist der Souverän, in dem sich die fürstliche Gewalt verkörpert. Darum ist der verfassungsmäßige Staat notwendig monarchisch, und die vernünftige Monarchie notwendig verfassungsmäßig oder konstitutionell. Dies ist der Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Staat, zwischen der feudalen und konstitutionellen Monarchie. Den Staaten des Altertums fehlte das Ich, das Selbstbewußtsein, die subjektive Freiheit oder die freie Subjektivität, weshalb die letzten Entscheidungen jenseits des Willens, in den Orakeln, den Eingeweiden der Opfertiere, dem Fluge der Vögel usf.

gesucht wurden. „Dieses Ich macht den großen Unterschied der alten und modernen Welt aus, und so muß es in dem großen Gebäude des Staats seine eigentümliche Existenz haben. Leider wird aber diese Bestimmung nur als äußere und beliebige angesehen.“[1]

Man spricht viel von der Volkssouveränetät. Gilt dieselbe für gleichbedeutend mit der Staatssouveränetät, so ist sie, wie diese, in der Person des Monarchen als dem Inhaber der fürstlichen Gewalt enthalten und dargestellt; wird sie aber, wie gewöhnlich geschieht, der fürstlichen Gewalt entgegengesetzt, so ist es nicht mehr das organisierte Volk, sondern es ist „die wüste Vorstellung des Volks“, als eines Haufens, einer formlosen Masse; in einer solchen Menge ist überhaupt kein wirklicher Wille, geschweige denn ein politischer oder gar ein souveräner; daher ist es absurd, diese sogenannte Volkssouveränetät an die Stelle der fürstlichen zu setzen. Ein bloßer Haufen ist kein Organismus und wird keiner, daher kann der bloße Haufen auch keinen Organismus, keinen Staat, keine Verfassung machen, wie denn überhaupt eine Verfassung nichts Gemachtes, sondern etwas Lebendiges und Erlebtes ist, das aus der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins eines Volkes und dem Charakter seiner subjektiven Freiheit hervorgeht und diese verwirklicht; man kann eine Verfassung auf verfassungsmäßigem Wege verändern, was aber schon das Dasein einer Verfassung voraussetzt, deren Ausgangspunkt und Element familienhafte und patriarchalische Volkszustände sind; daher kommt auch in der höchsten Form einer vollkommenen Staatsverfassung der patriarchalische Charakter in der Legitimität der monarchischen Gewalt wieder zum Vorschein. Denn der Grund dieser Legitimität ist das Geburts- und Erbrecht, der Fortgang geschieht durch die natürliche Sukzession nach dem Rechte der Primogenitur, also in dynastischer Erbfolge, ausschließend das Wahlreich und die damit verknüpfte Wahlkapitulation, diese schlechteste aller Institutionen.[2] Man kann auch einem Volke von historischem Charakter und ihm entsprechender Verfassung keine andere, auch keine bessere aufzwingen und a priori geben, was Napoleon in Spanien umsonst versucht hat. Das Verhältnis eines Volks zu seinem Eroberer ist ein ganz anderes, als

[1] Ebendas. § 279. Zus. S. 363.
[2] Ebendas. § 279. S. 360 flgd. § 281. S. 366—368.

das zu seinem Fürsten. Der Eroberer ist der Herr, der Fürst ist die ihm angestammte oder angeerbte zugehörige höchste Staatsgewalt. Napoleon sagte zu den Abgeordneten der Stadt Erfurt, die nach der Schlacht bei Jena unter französische Herrschaft gestellt war: «je ne suis pas votre prince, je suis votre maître».[1]

Der Monarch ist kein Despot, der nach Willkür herrscht; er ist die letzte Entscheidung des über alle Willkür erhabenen, von keiner subjektiven Stimmung bewegten Staatswillens: in dieser Erhabenheit und Unbewegtheit des Willens besteht der Charakter der Majestät. Der Monarch darf nicht willkürlich handeln, „vielmehr ist er an den konkreten Inhalt der Beratungen gebunden, und wenn die Konstitution fest ist, so hat er oft nicht mehr zu tun als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann." „Es ist bei einer vollendeten Organisation des Staats nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und um eine natürliche Festigkeit gegen die Leidenschaft. Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften an dem Monarchen; er hat nur Ja zu sagen und den Punkt auf das I zu setzen. Denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist." „In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive «Ich will» hinzuzusetzen hat."[2]

Die Rechte des Monarchen sind 1. das der Begnadigung, d. i. das Recht, einem Verbrecher die Strafe (nicht die Schuld) zu erlassen; 2. das der Erwählung und Entfernung der obersten Ratgeber der Krone, welche die Handlungen des Monarchen vorzubereiten und zu verantworten haben, während die höchste Person selbst, wie es ihrem Begriffe entspricht, über aller Verantwortung steht; 3. das Recht, die durch die gesetzgebende Gewalt beratenen und zu Ende geführten Beschlüsse in die allgemeingültige und öffentliche Form der Gesetze zu erheben durch das königliche „Ich will".[3]

Die Regierungsgewalt, zu der auch die polizeiliche und richterliche gehören, verkörpert sich in dem Stufenreich der Staatsbeamten, welche der König unmittelbar und mittelbar ernennt, deren beratende Kollegien sich nach unten verzweigen und

---

[1] Ebendas. § 274. Zus. S. 352 u. 353. § 281. Zus. S. 366—369.

[2] Ebendas. § 279. S. 357—363. § 289. S. 363—366 (bes. S. 363, 365, 366). — [3] Ebendas. §§ 282—286. S. 369—372.

ausbreiten, nach oben zusammenlaufen und in der höchsten Spitze vereinigen. Alle Staatsinteressen und -geschäfte sind in dieser Organisation der regierenden Gewalt zentralisiert, während die Interessen und Geschäfte der Stände, Korporationen und Gemeinden von diesen selbst verwaltet werden. Daß die öffentlichen Angelegenheiten auf richtige Art zentralisiert und dezentralisiert sind, dient zur Gesundheit und zum Wohlbefinden sowohl des Staates als der bürgerlichen Gesellschaft. In Frankreich herrscht die Zentralisation, im deutschen Mittelalter war die Dezentralisation im Übergewicht, wodurch Staaten im Staate entstanden.[1]

Es ist eine sehr verbreitete, aber grundfalsche Ansicht, daß in der gesetzgebenden Gewalt „das Volk" vertreten sein müsse, um der fürstlichen und regierenden Gewalt gegenüber seine Interessen zur Sprache und Geltung zu bringen, da doch „das Volk" am besten verstehe, was zu seinem Besten diene, während in Wahrheit gerade derjenige Teil der Bevölkerung, welchen man das Volk zu nennen liebt, am wenigsten weiß, was er will. Und daß die Regierung schon als solche für eine übelgesinnte und volksfeindliche Macht zu halten sei, vor der man auf seiner Hut sein und in der Verfassung Schutz und Wehr finden müsse, sei eine nach Gesinnung und Herkunft pöbelhafte Vorstellung.[2]

Es sei keineswegs der Zweck einer Verfassung, die in der Gesellschaft vorhandenen Gegensätze und Extreme zu stärken und mit politischer Macht auszurüsten; im Gegenteil sei jede vernünftige Verfassung wesentlich ein System der Mitte und der Vermittlung, daher auch die gesetzgebende Gewalt dergestalt zu ordnen und zu gliedern sei, daß die bürgerliche Gesellschaft (nicht die formlose, sondern) die ständisch geformte mit dem Staat vermittelt werde, und aus ihrem Material, d. h. aus den Ständen die Gestalt der gesetzgebenden Gewalt als der dritten Staatsgewalt hervorgehe. „Die eigentümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt." „Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, daß der Staat

[1] Ebendas. §§ 287—297. S. 372—380.
[2] Ebendas. § 301. S. 385 u. 386.

dadurch in das subjektive Bewußtsein des Volks tritt, und daß es an demselben Teil zu haben anfängt."[1]

Demnach teilt oder gliedert sich die gesetzgebende Gewalt in die beiden ständischen Elemente, deren eines die Mitte bildet zwischen der fürstlichen Gewalt und der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Volk, das andere aber die Mitte zwischen der Regierungsgewalt und der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Volk. Das erste Element geht hervor aus dem substantiellen Stande der natürlichen Sittlichkeit, der das Familienleben und den Grundbesitz zu seiner Basis hat, durch sein Vermögen unabhängig vom Staatsvermögen, von der Unsicherheit des Gewerbes, von der Sucht des Gewinns, von der Veränderlichkeit des Besitzes, unabhängig auch von der Gunst sowohl der Regierung als der Menge, sogar sicher gegen die eigene Willkür, denn ihr Besitz besteht in dem unveräußerlichen, mit dem Majorat belasteten Erbgut: es sind gleichsam die Fürsten im Volk, durch die Geburt berufen und berechtigt zur Stütze sowohl des Thrones als der Gesellschaft. Sie vertreten sich selbst; konservativ zu sein, ist ihre Aufgabe und ihr Interesse. Eben darin besteht die Weisheit der Verfassung, die Aufgaben und die Interessen, die politischen und die ständischen wie persönlichen Interessen richtig zu verknüpfen.[2]

Das zweite Element kommt von der beweglichen Seite der bürgerlichen Gesellschaft und geht hervor aus den Ständen der bürgerlichen Arbeit, des Gewerbes, der Industrie, des Handels, der allgemeinen Interessen, aus der Verwaltung der Korporationen, der Gemeinden, der obrigkeitlichen Ämter usf. Aus diesen Kreisen kommen die Abgeordneten, gewählt durch das öffentliche Zutrauen zu ihrem Charakter und ihrer Einsicht, sie sind wegen ihrer spezifischen Sachkenntnisse der Regierungsgewalt und den Staatsbeamten vergleichbar, wie die Majoratsherren wegen ihres Erbguts den Fürsten. Die Abgeordneten sind Repräsentanten: sie repräsentieren nicht sich, auch nicht andere, denn sie sind keine Mandatare, auch nicht eine formlose Menge, sondern die wesentlichen Sphären der Gesellschaft und der Arbeit. Wenn die Ausübung des ständischen Geschäfts nicht bezahlt wird, so ist es auch nicht weiter nötig, durch einen Zensus die Wählbarkeit einzuschränken.[3]

---

[1] Ebendas. S. 387 u. 388. § 302. Zus. S. 389. Vgl. §§ 303—305. S. 389—391. — [2] Ebendas. §§ 306 u. 307. S. 392 u. 393.

[3] Ebendas. §§ 308—311. S. 393—398.

Was demnach in der gesetzgebenden Gewalt zur Geltung und Vertretung gelangen soll, ist der große Grundbesitz und die großen Interessensphären der bürgerlichen Gesellschaft; die beiden Gebiete sind so verschieden, daß sich die ständische Versammlung in zwei Kammern teilt, wodurch ihre Beratungen bis zur endgültigen Beschlußfassung eine Mehrheit von Instanzen zu durchlaufen haben, was die Überstürzung verhindert und die Entscheidung allmählich reif werden läßt.[1]

Da in den ständischen Versammlungen oder Kammern die öffentlichen Angelegenheiten, welche das ganze Volk angehen und interessieren sollen, beraten werden, so ist es notwendig, daß diese Verhandlungen öffentlich stattfinden; erst dadurch entsteht eine Teilnahme an den öffentlichen Fragen, eine Einsicht in die Zustände des Staats, eine Kenntnis politischer Dinge und Talente und eine Fähigkeit, darüber zu urteilen: kurz, es entsteht derjenige Charakter und Reichtum von Vorstellungen, welchen man politische Bildung nennt. „Die Öffentlichkeit der Ständeversammlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel.“ „Erst durch diese Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein anderes ist, was sich jemand zu Hause bei seiner Frau, oder seinen Freunden einbildet, und wieder ein anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheitheit die andere auffrißt.“[2]

„Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen gibt. — Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht, und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch die Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.“ In der öffentlichen Meinung mischt sich das Wesentliche mit dem Unwesentlichen, der gesunde Menschenverstand mit dem nichtigen Geschwätz, die Wahrheit mit endlosem Irrtum, sie ist beides zugleich: höchst achtungswert und ganz verächtlich. In ihrer Wahrheit redet die Stimme Gottes, weshalb man mit Recht sagt: «vox populi vox Dei», und zugleich der blinde Pöbelwahn, weshalb Goethe mit Recht gesagt habe: „Zu-

[1] Ebendas. §§ 313 u. 314 S. 399. — [2] Ebendas. § 315. Zus. S. 400.

schlagen kann die Masse, da ist sie respektabel, Urteilen gelingt ihr miserabel". „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen." „Die Unabhängigkeit von ihr ist die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seinerseits sicher sein, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurteile machen werde."[1]

Diese Aussprüche Hegels über das Wesen der öffentlichen Meinung und das Verhalten der großen Männer zu ihr sind höchst charakteristisch und bedeutsam. Will man ihre Wahrheit an einem Beispiele aus der jüngsten Zeit vor Augen haben, so vergegenwärtige man sich Bismarcks Persönlichkeit und Schicksale: niemand hat so wie er die öffentliche Meinung und deren Vorurteile verachtet; niemand hat so wie er die weissagende Stimme der öffentlichen Meinung (vox Dei) verstanden und erfüllt; niemand hat so wie er vorausgewußt und vorhergesagt, daß die öffentliche Meinung ihn selbst „sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und zu einem ihrer Vorurteile machen werde".

Die öffentliche Meinung in ihrem ganzen Umfange will ungehindert verbreitet sein und fordert darum die Freiheit der Presse. „Preßfreiheit definieren als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, was man will, stehet dem parallel, wenn man die Freiheit überhaupt als die Freiheit angibt, zu tun, was man will." Keine Frage daher, daß es einen Mißbrauch der Preßfreiheit gibt, der zu Unrecht und Verbrechen führt, welche öffentlich anzuklagen, zu richten und zu strafen sind. Freilich sind die Verbrechen durch Reden und Schreiben weniger greifbar als die durch äußere Gewalttaten, weshalb auch die gegen den Mißbrauch der Preßfreiheit gerichteten Strafgesetze schwieriger festzustellen sind. Eines der häufigsten und vulgärsten Preßverbrechen sind die Schmähungen, welche aus dem Gefühle der inneren Ohnmacht und des Neides hervorgehen, welche große Tugenden und Talente stets erwecken. Solche

[1] Ebendas. § 318. Zus. S. 403 u. 404.

Schmähungen gehören zu den unvermeidlichen Schicksalen: man möge sie auf die Rechnung der Nemesis setzen, wie die Spottlieder der römischen Soldaten hinter dem Triumphwagen des siegreichen Feldherrn.[1]

3. Die Souveränetät gegen Außen. Das äußere Staatsrecht und die Weltgeschichte.

Es gibt in der Welt nichts höheres als den Staat, dessen absolute Hoheit oder Souveränetät sich in der Person des Monarchen als dieses bestimmte Individuum darstellt. Wie es der Individuen viele gibt, so auch der Staaten. Wie die Individuen sich notwendig aufeinander beziehen und gegeneinander verhalten müssen, entweder friedlich oder feindlich, so auch die Staaten. Sobald ein Staat in die Lage kommt, seine Unabhängigkeit zu verteidigen, muß er Krieg führen. Aus Verteidigungskriegen können Eroberungskriege werden. Im Kriege handelt es sich um Sein und Nichtsein des Staates. Hier zeigt sich der charakteristische Unterschied zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft: diese hat die Pflicht, Leben und Eigentum ihrer Mitglieder zu schützen und zu sichern, der Staat dagegen muß fordern, daß im Kriege die Bürger ihm und für ihn Leben und Eigentum aufopfern. Kriege sind furchtbar, aber sie sind notwendig, auch sittlich notwendig, denn sie schützen den Staat vor innerer Verknöcherung und Versumpfung, wie Hegel schon in einer seiner frühesten Schriften, den „wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", erklärt hatte. Er führt seine Worte an, ohne die Schrift zu nennen.[2] Es ist gut, daß die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Güter dieser Welt nicht bloß gesagt, sondern erlebt und erfahren wird; daß man am eigenen Leibe erfährt, wie es niedere und höhere Dinge gibt und jene diesen aufzuopfern sind. Dies geschieht im Kriege, nur in ihm. „Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen." Treffend gesagt und erlebt! Viele Jahre vorher hatte Hegel die Bekanntschaft der „blanken Säbel" gemacht und sein bißchen Habe durch Plünderung

[1] Ebendas. § 319. S. 404—407. — [2] Ebendas. §§ 321—324. S. 408—413. (S. 411.) Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 282.

völlig verloren, aber er hatte dem Eroberer nicht geflucht, sondern einem Freunde geschrieben: „Ich habe die Weltseele reiten sehen".

Daß Kriege Heilmittel sein können, zeigt sich auch darin, daß sie zur Ablenkung innerer Gefahren gesucht werden und daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Das größte Beispiel einer politischen Regeneration nach einem unglücklichen Kriege, welches Hegel nicht genannt hat, ist Preußen in den Jahren 1807—1815.[1]

Die Aufopferung für den Staat setzt die Tugend der Tapferkeit voraus, nicht den Mut des Tieres oder des Räubers, auch nicht die ritterliche Tapferkeit, welche die persönliche ist, sondern die politische, die sich in einem Stande der Tapferkeit verkörpert, d. i. das stehende Heer, in welchem jeder Bürger zu dienen hat. „Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur Eines unter Vielen ausmacht. Nicht der persönliche Mut, sondern die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige." „Diese Gestalt enthält daher gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Raisonnierens, so Abwesenheit des eigenen Geistes, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen." „Das Prinzip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben. Jenes Prinzip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt."[2]

Aus der wechselseitigen Beziehung selbständiger Staaten entwickeln sich gewisse Rechtsverhältnisse, die man das äußere Staatsrecht oder das Völkerrecht nennt, deren Geltung aber, wie die Geltung aller internationalen Verträge oder Traktate, nur so lange besteht, als die beteiligten Staaten wollen, also immer den Charakter der Forderung oder des Sollens behält, da kein rechtsprechender Prätor vorhanden ist, der den Streit entscheidet. Es ist zu fordern, daß die selbständigen Staaten jeder die souveräne Individualität des anderen achtet und anerkennt, woraus folgt, daß keiner in die

[1] Hegel. VIII. § 324. S. 411. — [2] Ebendas. §§ 325—328. S. 413—415.

inneren Angelegenheiten eines anderen Staates sich einmischen darf, d. h. soll. Kant hat in seinem philosophischen Entwurf vom ewigen Frieden (1795) den Vorschlag gemacht, daß ein beständiger Staatenkongreß oder Völkerföderation durch Schiedsgerichte alle Völkerstreitigkeiten entscheiden soll, um auf diesem Wege die Kriege zu verhindern und den ewigen Weltfrieden zu ermöglichen. Dabei aber ist und bleibt die Einstimmung aller stets die fragliche und problematische Voraussetzung.[1]

Die Streitigkeiten der Völker werden durch Kriege entschieden, die aber, da die gegenseitige Anerkennung vorausgeht und auch im Kriege fortdauert, nicht auf barbarische und grausame, sondern auf völkerrechtliche und menschliche Art zu führen sind: die bewaffnete Macht bekriegt die bewaffnete Macht, nicht Privatpersonen und waffenlose Bürger. — „Das Verhältnis von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist."[2] Das Forum aber, welches dieser Prätor hat, ist die Weltgeschichte: sie ist das Weltgericht, welches das Recht und die Schicksale der Völker entscheidet. Und was ist der Sinn und Zweck der Weltgeschichte? Dies ist die Frage, welche die Philosophie der Geschichte zu beantworten die Aufgabe hat.[3]

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Die Philosophie der Geschichte. A. Einleitung.

I. Aufgabe und Thema.

1. Die Geschichtschreibung.

Das Wort Geschichte bedeutet sowohl die großen Taten der Menschheit, als auch deren Erzählung und Darstellung; es bedeutet sowohl Geschichte (res gestas) als Geschichtschreibung (historiam rerum gestarum). Ohne Geschichtschreibung gibt es keine Geschichte. Hegel unterscheidet drei Arten der Geschichtschreibung: die ursprüngliche, die reflektierte und die philosophische. Ursprüngliche Geschichtschreiber sind diejenigen, welche die von ihnen erlebte Geschichte, die großen Begebenheiten ihres Zeitalters oder, wenn sie große Staatsmänner und Feldherren sind, die von ihnen selbst vollbrachten Taten darstellen. Solche Geschichtschreiber sind

[1] Ebendas. §§ 330—333. S. 416—419. — [2] Ebendas. §§ 334—339. S. 419 bis 427. — [3] Ebendas. § 340. C. Die Weltgeschichte. §§ 341—360. S. 428—432.

Herodot, der Vater der Geschichte, Thukydides, Xenophon in seiner Anabasis; Cäsars Kommentare sind das einfache Meisterwerk eines großen Geistes; Guicciardinis Zeitgeschichte Italiens, in der neueren Zeit die zeitgeschichtlichen Memoiren, namentlich die französischen, wie die des Kardinals von Retz (die Geschichte der Fronde) und Friedrichs des Großen histoire de mon temps.[1]

Die reflektierte Geschichtschreibung gründet sich auf vorhandene Geschichtswerke, woraus für irgend einen bestimmten subjektiven Zweck historische Schriften verfaßt, d. h. kompiliert werden. Dieser Zweck ist ein vierfacher: entweder man hat den Zweck, die allgemeine Geschichte eines Volks oder einer Zeit zu schreiben, wie z. B. Livius und Diodorus von Sizilien die römische Geschichte geschrieben haben, Johannes von Müller seine Schweizergeschichte; oder der Zweck ist pragmatisch und soll z. B. der politischen oder moralischen Belehrung dienen; oder der Zweck ist kritisch, man schreibt Geschichte, um den Wert und Wahrheitsgehalt vorhandener Geschichtswerke zu prüfen und festzustellen; oder endlich es handelt sich um gewisse Seiten und Richtungen der menschlichen Kultur, die in ihrer Allgemeinheit für sich dargestellt sein wollen, wie Kunstgeschichte, Religionsgeschichte, Rechtsgeschichte usf. Hegel nennt diese vierte Art der reflektierten Geschichtschreibung „Begriffsgeschichte". Da man solche Zweige der Geistesbildung nicht darstellen kann, ohne den ganzen Baum und Zusammenhang der Kultur, den Standpunkt und die Stufe des Weltgeistes zu kennen und gleichsam mitdarzustellen, so grenzt diese letzte Art der reflektierten Geschichtschreibung schon an die philosophische und bildet den Übergang zu dieser.

Wie subjektiv und dem Geiste der beschriebenen Zeit fremd sich der reflektierte Geschichtschreiber verhält, merkt man sogleich, wenn man z. B. den Livius mit dem Polybius und Joh. v. Müller mit dem alten Chronisten Tschudi vergleicht. Livius läßt die alten Könige Roms, die Konsuln und Heerführer Reden halten, wie sie einem gewandten Advokaten der livianischen Zeit zukommen. Johannes von Müller habe seiner Geschichte in dem Bestreben, den Zeiten, die er beschreibt, treu in seiner Schilderung zu sein, ein hölzernes, hohlfeierliches, pedantisches Aussehen gegeben. Man liest in dem

---

[1] Hegel. Bd. IX. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. (S. 1 bis 547.) S. 2—6. Vgl. S. 75 u. 76. Vgl. S. 199.

alten Tschudi dergleichen viel lieber: alles ist naiver und natürlicher, als in einer solchen bloß gemachten affektierten Altertümlichkeit. — Was aber die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung zum Zweck der politischen und moralischen Belehrung betrifft, so ist dieselbe im Grunde ganz unnütz, weil sie ihren Zweck nicht erfüllt. „Man verweist Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung der Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben." — Hegel hat die **kritische** Geschichtschreibung, deren Hauptrepräsentant damals B. G. **Niebuhr** in Ansehung der römischen Geschichte war, nie recht zu würdigen gewußt und sich ablehnend dazu verhalten; sie erschien ihm als „Geschichte der Geschichte", wie er ja auch die kritische Philosophie, deren Begründer und Hauptrepräsentant Kant war, im Grunde für eine Ungereimtheit ansah, da sie das Erkennen des Erkennens sein wollte.[1]

2. Der Endzweck und die Mittel. Die geschichtlichen Menschen.

Die denkende Betrachtung der Weltgeschichte sieht in ihr einen vernünftigen auszuführenden und ausgeführten Weltplan, eine Offenbarung Gottes in der Gestalt des Weltgeistes, der sich in der Menschheit und ihren Völkern entwickelt. Die Philosophie der Weltgeschichte ist in diesem Sinn eine Theodizee. Darum sind es folgende Fragen, welche die Philosophie der Geschichte zu beantworten und aufzulösen hat: 1. Welches ist der Zweck und Endzweck der Weltgeschichte? 2. Welches sind die Mittel, wodurch sich dieser Zweck verwirklicht, und worin besteht die objektive Gestaltung desselben? 3. Welches ist der Gang der Weltgeschichte?

Um diese Fragen sogleich in der Kürze zu beantworten: so ist 1. der Endzweck der Weltgeschichte die menschliche Freiheit, nicht bloß als Zustand, sondern als Wissen von sich selbst oder als Bewußtsein; 2. die Mittel, wodurch dieser Zweck verwirklicht und erreicht wird, sind das ganze Getriebe der menschlichen Tätigkeiten, Bedürfnisse, Motive und Leidenschaften, die objektive Gestalt der Freiheit ist der Staat; 3. der Gang des Weltgeistes ist der Entwicklungs- oder Stufengang der Menschheit, und diese Stufen sind die welthistorischen Völker.[2]

[1] Ebendas. S. 6—11. — [2] Ebendas. S. 11—22.

Das Wesen der Materie besteht in der Schwere, das des Geistes in der Freiheit. Die Materie hat ihr Zentrum außer sich, weshalb sie auch beständig außer sich ist und nach außen gravitiert. Könnte sie ihr Zentrum je erreichen, so wäre sie nicht mehr außer sich, sondern bei sich, in sich und für sich: dann würde sie aufhören, Materie zu sein. In diesem Beisich- und Insichsein besteht die Freiheit und in ihr das Wesen des Geistes. Es ist aber nicht genug, daß der Geist frei ist, er muß auch wissen, daß er es ist: er muß werden, was er an sich ist, und da alles Werden des Geistes in seiner Tätigkeit besteht, so muß der Geist sich zu dem machen, was er an sich ist, seine Freiheit muß deshalb sein Werk, seine Tat, der Gegenstand seines Bewußtseins werden, dieser Gegenstand ist auch sein Werk, er muß seine Freiheit objektiv gestalten, als öffentlichen Zustand, d. h. als Staat herausarbeiten und anschauen. Auf diesem Wege allein kann das Bewußtsein seiner Freiheit entstehen und fortschreiten: „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Diesen Satz hat Hegel unter sein Bild geschrieben, er kennzeichnet seine Lehre. „Daß die Orientalen nur gewußt haben, daß Einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß Einige frei sind, daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sei frei, ist auch zugleich die Einteilung der Weltgeschichte."[1]

Alle Mittel, wodurch die großen Zwecke der Welt, auch die Endzwecke der Menschheit, verwirklicht werden, bestehen in den menschlichen Tätigkeiten, Bedürfnissen, Interessen und Leidenschaften; nichts geschieht in der Menschenwelt, ohne daß die tätigen Individuen mit ihren partikularen Zwecken dabei beteiligt und interessiert sind, nichts kommt ohne Interesse zustande, nichts Großes ohne Leidenschaft, niemals geschieht das Gute bloß um des Guten willen. „So etwas Leeres hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz." „Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen: und dieser ist, nur sich zu finden, zu sich selbst zu kommen, und sich als Wirklichkeit anzuschauen." Der Endzweck ist die Freiheit als Zustand und Gegenstand, der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit; die Mittel sind das Heer aller in der

[1] Ebendas. S. 22—24.

menschlichen Natur begründeten egoistischen Motive: diese Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit macht den Charakter der Weltgeschichte; die Idee der Freiheit und das bunte Gewirr der menschlichen Leidenschaften sind gleichsam jene der Zettel, diese der Einschlag in dem ausgebreiteten Teppich der Weltgeschichte.[1]

Wenn ein Individuum in der Stille lebt, sich befriedigt und sein Dasein genießt, so lebt es glücklich. „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks." Was man ein glückliches Leben nennt, ist in der Weltgeschichte ein leeres Blatt; denn ihr Weg geht durch die Gegensätze und Kämpfe der menschlichen Leidenschaften. Die Größe der Leidenschaft besteht nicht bloß in der Intensität oder Stärke, wodurch sie um sich greift und die Welt mit sich fortreißt, sondern zugleich in der Größe des Zwecks, der sie erfüllt und inspiriert. Diejenigen Individuen, deren partikulare Zwecke zugleich die zeitgemäßen und großen Zwecke der Welt sind, heben sich vor allen anderen hervor als die geschichtlichen Menschen, als die welthistorischen Personen, ohne deren Leidenschaften nie etwas Großes in der Welt geschehen ist und geschehen kann. Ihre großen Zwecke sind darum nicht weniger auch partikular, selbstisch, egoistisch. In diesen Personen sind ihre geschichtliche Größe und ihre natürliche Individualität untrennbar eines; sie machen in dem Fortschritt der Weltgeschichte den Durchbruch, sie begründen eine neue Zeit und sind darum Heroen, wie jene vorgeschichtlichen Heroen, welche Staaten gegründet haben. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist", „die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Taten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur ihre Sache und ihr Werk zu sein scheinen".[2]

Die großen Menschen wissen, was an der Zeit ist, sie sind praktische und politische Menschen, die ihre Existenz, Stellung und Ehre immer wieder erkämpfen und ihren Feinden abringen müssen, welche die Rechte der alten untergehenden Zeit verteidigen. Auf

[1] Ebendas. S. 25—36. Insbes. S. 32. — [2] Ebendas. S. 34—38.

diesem Wege ist Cäsar der individuelle Gewalthaber geworden, als in Rom die Alleinherrschaft an der Zeit war. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Alexander ist jung gestorben, Cäsar ist ermordet, Napoleon nach St. Helena transportiert worden. Daß die großen Menschen nicht glücklich gewesen sind, ist der schauderhafte Trost, dessen der Neid bedarf und sich erfreut. „Der freie Mensch ist nicht neidisch, sondern anerkennt das gern, was groß und erhaben ist, und freut sich, daß es ist."[1]

Das vorzüglichste Mittel und Werkzeug des Weltgeistes sind die welthistorischen Individuen, deren Erleuchtung und richtige Schätzung eines der uns schon bekannten hegelschen Lieblingsthemata ist, dem wir nun auch an dieser Stelle begegnen. Der Philosoph verwirft die grundschiefe schulmeisterliche Ansicht, nach welcher die großen Männer, weil sie eroberungssüchtig, ruhmsüchtig usf. waren, getadelt und abschätzig behandelt werden. „Welcher Schulmeister hat nicht von Alexander dem Großen, von Julius Cäsar vordemonstriert, daß diese Menschen von solchen Leidenschaften getrieben, und daher unmoralische Menschen gewesen seien? Woraus sogleich folgt, daß er, der Schulmeister, ein vortrefflicherer Mensch sei als jene, weil er solche Leidenschaften nicht besäße, und den Beweis dadurch gebe, daß er Asien nicht erobere, den Darius, Porus nicht besiege, sondern freilich wohl lebe, aber auch leben lasse." Diese Leute verhalten sich zu den großen Männern der Welt, wie im Homer der Thersites zu den Königen, wofür ihm dort die richtige Strafe zu Teil wird. „Man kann auch eine Schadenfreude am Schicksal des Thersitismus haben."[2]

Aus dem Kampf der Leidenschaften und partikularen Interessen geht die Idee hervor, rein und unabhängig von allen Partikularitäten. „Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund." „Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen." Eben darin besteht die List der Vernunft, wie Hegel schon in seiner Logik dargetan hatte.[3]

Der Inbegriff aller Mittel ist die Vereinigung der menschlichen Tätigkeiten zu einem geordneten Ganzen, dem Staate, welchen

[1] Ebendas. S. 38 u. 39. — [2] Ebendas. S. 39—41. Vgl. Phänomenologie. Werke. II. S. 484—486. Rechtsphilosophie. Werke. VIII. § 124. S. 163. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. IX. S. 412.

[3] Hegel. Bd. IX. S. 41. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXI. S. 552.

Hegel hier als „das Material“ bezeichnet, d. h. den Stoff, den die Weltgeschichte zu entwickeln und zu gestalten hat. Diese Gestaltung des Staats ist die Verfassung, die mit dem patriarchalischen Königtum beginnt und durch die Demokratie und Aristokratie zur freien Monarchie oder zur Repräsentativverfassung fortschreitet. „Der Staat“, sagt Hegel, „ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“, ein Wort, welches an Hobbes erinnert, welcher den Staat den sterblichen Gott genannt hat, freilich nicht den Verfassungsstaat, sondern die fürstliche Gewalt ohne Einschränkung. Nach Hegel ist das Subjekt des Staats eine Volksindividualität im ganzen Umfange ihrer Natur und ihres Wesens, worin Verfassung, Gesetze und Sitten, Religion, Kunst und Wissenschaft ein Ganzes, eine lebendige Einheit ausmachen. „Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum; die Geschichte dieses Staats, ihre Taten und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen, und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus.“ „Es ist diese zeitige Gesamtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an, jeder Einzelne ist der Sohn seines Volks und zugleich — der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben, es ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht.“[1]

3. Der Gang der Weltgeschichte.

Wo noch keine bewußte, erinnerte, dargestellte und geschriebene Geschichte ist, da ist noch keine Geschichte. Unermeßlich sind die vorgeschichtlichen Perioden der Entstehung und Verzweigung sowohl der Völker als der Sprachen. Und nicht bloß die Entstehung, auch die grammatisch vollkommenste und reichste Ausbildung einer Sprache, wie die des Sanskrit, ist vorgeschichtlich und liegt jenseits der Zivilisation, während mit dem Fortschritt der Zivilisation und des Verkehrs dieser Formenreichtum verloren geht, „die Sprache ärmer und ungebildeter wird“.[2]

Die Verwirklichung der Freiheit geschieht im Staat, nur in

[1] Hegel. Werke. IX. S. 47—65. — [2] Ebendas. S. 66—79.

ihm und seiner Verfassung, sie geschieht nicht in den Sprachformen, sondern in den Staatsformen; das Bewußtsein der Freiheit setzt deshalb den Staat und seine Ausbildung voraus. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und beschreibt daher eine Entwicklung, deren Stufen die welthistorischen Völker sind. Dieser Stufengang hat seine Epochen. Wenn ein Volk den Zustand der Freiheit, den es durch seine Taten hervorgebracht hat, erkennt und durchschaut, so steht es auf seiner Höhe und neigt sich zum Untergange, „das Höchste für den Geist ist, sich zu wissen, sich zur Anschauung nicht nur, sondern zum Gedanken seiner selbst zu bringen. Dies muß und wird er auch vollbringen, aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und das Hervortreten eines andern Geistes, eines andern welthistorischen Volks, einer anderen Epoche der Weltgeschichte."[1] Die Veränderung, welche Untergang ist, ist zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens, so daß auch in der Weltgeschichte aus dem Leben Tod und aus dem Tode Leben hervorgeht. „Es ist dies ein großer Gedanke, den die Orientalen erfaßt haben, und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten; allgemeiner bekannt ist aber das Bild des Phönix, von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so daß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht."[2]

Um aber nicht in Bildern zu sprechen, sondern die Sache logisch zu fassen, wie sie Hegel schon in den Anfängen seiner Phänomenologie dargetan hat, so sind die niederen Stufen des Weltgeistes nicht bloß vergangen, sondern sie sind in den höheren aufgehoben, d. h. zugleich erhalten und verklärt. „Es ist das Wichtigste im Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Überganges zu haben und zu kennen. Ein Individuum durchläuft als Eines verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum; ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allgemeine Stufe seines Geistes ist. In diesem Punkt liegt die innere, die Begriffs-Notwendigkeit der Veränderung. Das ist die Seele, das Ausgezeichnete in dem philosophischen Auffassen der Geschichte."[3]

---

[1] Ebendas. S. 79—89. — [2] Ebendas. S. 90.

[3] Ebendas. S. 90—98. (S. 97.) Über den Begriff des Aufhebens in der Phänomenologie vgl. oben Buch II. Kap. VI. S. 312 flgd.

II. Die geographische Grundlage der Weltgeschichte.

1. Die alte und die neue Welt.

Es ist schon in der Naturphilosophie, als „der geologische Organismus“ darzustellen war, von der Verteilung von Meer und Land, von dem Bau und der Gliederung der Erdteile und dem Unterschiede zwischen der alten und neuen Welt die Rede gewesen.[1] Die neue Welt hat die historische Bedeutung, von der alten kolonisiert zu sein: Nordamerika durch Gründung von seiten der Engländer, Südamerika durch Eroberung von seiten der Spanier; die nordamerikanischen Staaten nach ihrem siegreichen Unabhängigkeitskriege bilden eine verfassungsmäßige Union von republikanischem Charakter, die südamerikanischen Republiken sind auf Militärgewalt gegründet und fortwährenden Schwankungen unterworfen.

Die großen Unterschiede der geologischen Bildung sind 1. das wasserlose Hochland mit seinen Steppen und Ebenen, 2. die Strom- und Talebenen und 3. das Ufer- und Küstenland. Der Typus des eigentlichen, inneren Afrikas, des dunkeln Erdteils, südlich von der Sahara, ist gediegenes Hochland; in Asien herrscht der Gegensatz zwischen Hochland, (Mittelhochasien) und den großen Strom- und Talebenen, (China, Indien, Mesopotamien usf.), in Europa sind diese Gegensätze durch Übergänge vermittelt und vermischt.

2. Die Mittelmeerländer.

Die Erdteile und Völker der alten Welt sind um das mittelländische Meer gruppiert, welches ihre Mitte und gleichsam ihr Forum bildet: das vordere Asien, das nördliche Afrika und Ägypten, das südliche Europa. Meere und Ströme vereinigen, nur Gebirge trennen. Nur dadurch, daß es Meer ist, hat das mittelländische Meer Mittelpunkt zu sein vermocht. „Für die drei Weltteile ist also das Mittelmeer das Vereinende und der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Griechenland liegt hier, der Lichtpunkt in der Geschichte. Dann in Syrien ist Jerusalem der Mittelpunkt des Judentums und des Christentums, südlich davon liegt Mekka und Medina, der Ursitz des muselmännischen Glaubens, gegen Westen liegt Delphi, Athen, und westlicher noch Rom; dann liegen noch am mittelländischen Meere Alexandria und Carthago. Das Mittelmeer ist so das Herz der alten Welt, denn es ist das Bedingende und Belebende desselben. Ohne das-

[1] Vgl. ebendas. Kap. XXV. S. 609—611.

selbe ließe sich die Weltgeschichte nicht vorstellen, sie wäre wie das alte Rom oder Athen ohne das Forum, wo alles zusammenkam."[1]

3. Das Herz Europas.

Der erste Teil ist das südliche Europa. In Griechenland und Italien ist lange das Theater der Weltgeschichte gewesen. Der zweite Teil ist das Herz Europas, welches Cäsar, Gallien erobernd, aufschloß. In diesem Mittelpunkte Europas sind Frankreich, Deutschland und England die Hauptländer. Den dritten Teil endlich bilden die nordöstlichen Staaten Europas: Polen, Rußland und die slavischen Reiche; sie kommen erst spät in die Reihe der geschichtlichen Staaten und bilden und unterhalten beständig den Zusammenhang mit Asien.[2] Warum, so müssen wir fragen, sind die skandinavischen Reiche, Dänemark, Schweden und Norwegen, nicht genannt, da doch die europäische Geschichte ohne Gustav Adolf und Karl XII. nicht gedacht werden kann?

III. Einteilung.

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zur allgemeinen und zur subjektiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien, die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie.[3]

Die Stufen der Weltgeschichte sind demnach die orientalische, die griechische, die römische und die germanische Welt, die schon am Schlusse der Rechtsphilosophie als solche bezeichnet waren.[4]

Hegel hat diese Stufen mit den menschlichen Lebensaltern verglichen, so daß die orientalische Welt das Kindes- und Knabenalter, die griechische das Jünglingsalter, die römische das Mannesalter und die germanische das Greisenalter nicht im Sinne der Schwäche, sondern im christlichen Geiste der Versöhnung darstellen soll.[5]

[1] Hegel. IX. S. 98—109. — [2] Ebendas. S. 123—127. — [3] Ebendas. S. 127 u. 128. — [4] Bd. VIII. C. Die Weltgeschichte. §§ 341—360. S. 423—432. — [5] Bd. IX. S. 129—135.

Solche Vergleichungen werden besser nicht gemacht, weil sie zu weit und unbestimmt sind, um treffend und anschaulich zu sein, daher sind sie mißverständlich und werden mißverstanden.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Die Philosophie der Geschichte. B. Die orientalische Welt.

I. China.[1]

1. Das patriarchalische Prinzip.

Von jenen Vergleichungen zwischen dem Stufengange der Weltgeschichte und den menschlichen Lebensaltern ist die erste die richtigste. Die Chinesen, welche das größte Reich der Welt bevölkern, repräsentieren wirklich das Kindesalter der Menschheit und sind auf dieser Stufe durch die Jahrtausende hindurch stehen geblieben. Sie sind und fühlen sich als eine große Familie, in deren Mittelpunkt, um den sich alles dreht, von dem alles ausgeht und abhängt, als patriarchalischer Herrscher der Kaiser steht, vor dem alle gleich sind, nämlich gleich unmündig, der das weite Reich durch die Hierarchie seiner Beamten (Zivil- und Kriegsmandarinen) leitet und selbst als Zauberer dem Himmel und den Genien Gesetze vorschreibt. Diese Genien haben in Peking, der Hauptstadt des Reiches, viele Tempel und Tempeldiener, die Bonzen, welche Wahrsager sind und Zauberei treiben.

Auch die moralischen Gesetze sind hier Staatsgesetze, wie man ja auch den Kindern befiehlt, daß sie gewisse Gesinnungen haben und hegen sollen. Die herrschende und typische Tugend ist die Familienpietät: die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, insbesondere auch vor der Mutter. Die Verdienste des Sohnes werden dem Vater zugeschrieben und kommen diesem zu gut, die Familienpflichten und Tugenden sind vorzugsweise von unten nach oben gerichtet, d. h. von den Kindern gegen die Eltern. — Wie die Strafen der Kinder, haben auch die der Chinesen den Charakter der Züchtigungen, die auf Besserung hinwirken und auch körperlich vollstreckt werden, denn es fehlt im Wesen des Volkes durchaus das Moment der subjektiven Freiheit, der persönlichen Geltung, der Ehre; daher rührt die Ver-

[1] Ebendas. I. Abschnitt. China. S. 141—169. Da das mündliche Räsonnement Hegels vielfach durcheinander, auch ins Anekdotische geht und sich wiederholt, so gebe ich den wesentlichen Inhalt.

worfenheit und Immoralität der Chinesen im Verkehr, wo sie sich den Ruf erworben haben, die schlimmsten Betrüger zu sein.

2. Ton- und Schriftsprache. Die Grundbücher.

Wie die Sprache der Kinder, so ist die der Chinesen einfach, sie besteht aus lauter einsilbigen, leicht auszusprechenden Wörtern, die nebeneinander gestellt werden, ohne alle Veränderung und Flexion. Dies ist ihre Ton- oder Lautsprache. Da die Menge dieser Wörter nicht beträchtlich ist, so sind dieselben Wörter vieldeutig, wie z. B. das Wort Po elf Bedeutungen hat, die nur aus dem Zusammenhang, d. h. den benachbarten Wörtern und der Art der Betonung erkennbar oder verständlich sind. Die Lautsprache ist nicht analysiert in die einfachsten Laute: sie haben kein Alphabet. Neben der Tonsprache existiert die Schriftsprache, deren Zeichen unmittelbar die Vorstellungen selbst ausdrücken und wohl aus einer Art Bilderschrift als ihrer Urform hervorgegangen sind. Mit der Erfindung einer solchen Weltschrift (Pasigraphie) hat sich Leibniz getragen.[1] Da nun die verschiedenen Vorstellungen und Bedeutungen zwar nicht in der Lautsprache unterschieden sind, wohl aber in der Schriftsprache unterschieden werden müssen, so gibt es weit mehr solcher Charaktere als Wörter, man zählt 80—90000.

Die drei Grundbücher der Chinesen sind der Schu-king, der Y-king und der Schi-king; das erste dieser Bücher enthält die alte Reichsgeschichte und die genaue Aufzeichnung der kaiserlichen Befehle, das zweite enthält die Grundlage der chinesischen Meditation und Philosophie, das dritte die Sammlung der ältesten Lieder verschiedenster Art. Dazu kommt der Li-king, worin die Gebräuche und das Zeremoniell beschrieben sind, nebst dem Yo-king, einem Anhange, der die Musik behandelt, endlich der Tschun-tsin, die Chronik des Staates Lu, wo Konfuzius auftrat.

3. Die chinesische Geschichte.

Die chinesische Historie zählt Fakta her ohne allen inneren Zusammenhang und ohne alles Urteil, ebenso verhält sich ihre Rechtswissenschaft zu den Gesetzen und ihre Moral zu den Pflichten. Im 29. Jahrhundert vor Christus (nach unserer Zeitrechnung) habe Fu-hi (Foh-hi) gelebt, der Begründer aller Anfänge der chinesischen Gesittung, viele Kriege sind mit den mongolischen und tatarischen Völkern geführt worden, gegen die Einfälle der letzteren habe Schi-

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. XXIX. S. 679 flgd.

hoangti im 3. Jahrhundert vor Christus die lange Mauer, das größte Bauwerk der Welt, errichtet; mit den Kriegen haben die Dynastien gewechselt, seit dem Jahre 1644 herrscht die 22. aus dem tungusischen (turanischen) Stamm der Mandschu. „Es ist das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein, und China wird auch einmal diesem Schicksal sich fügen müssen.“[1] Diese Worte Hegels wollen sich, wie es scheint, im zwanzigsten Jahrhundert erfüllen, nachdem in China schon die sogenannte Politik „der offenen Tür“ begonnen hat.

Der Y-king ist das Buch der Schicksale und handelt vom Entstehen und Vergehen. „In diesem Buche finden sich die ganz abstrakten Ideen der Einheit und Zweiheit, und somit scheint die Philosophie der Chinesen von denselben Grundgedanken, wie die pythagoreische Lehre auszugehen.“[2] Diese Vergleichung hat Hegel in seiner Darstellung der „chinesischen Philosophie“ näher auszuführen gesucht.[3] Nicht als Vergleichung, sondern als völlige Übereinstimmung zwischen der chinesischen Religion und der pythagoreischen Philosophie hat August Gladisch dieses Thema in mehreren Schriften behandelt, gestützt auf die Schriften Abel Rémusats, des größten zeitgenössischen Kenners der chinesischen Sprache und Literatur.[4]

4. Lao-tse. Konfuzius. Fo.

Das sechste vorchristliche Jahrhundert, im ganzen Umfange seiner Kulturvölker von reformatorischen Impulsen bewegt, darin dem sechzehnten Jahrhundert der christlichen Welt vergleichbar, hat in Indien den Buddha erweckt, der unter dem Namen Fo (Foe) der Stifter einer neuen Religion auch in China werden sollte. In China selbst erscheinen in diesem Jahrhundert im Staate Lu (Schantung) zwei Männer von tiefer und fortwirkender Bedeutung auf dem Gebiete der Religion und Philosophie: Lao-tse und Konfuzius, die sich gegenseitig kennengelernt und miteinander übereingestimmt haben. Lao-tse hat den Tao-te-king verfaßt, d. i. die Lehre vom Tao, welches Wort das Prinzip und den Ursprung aller Dinge bedeutet, den Sinn und Zweck der Welt, was die Griechen als Logos bezeichnen. Konfuzius war kein spekulativer Denker, kein Neuerer,

[1] Hegel. IX. S. 174. — [2] Ebendas. S. 166. — [3] Werke. Bd. XIII. S. 137—141.
[4] Aug. Gladisch. 1) Einleitung in das Verständnis der Weltgeschichte. I. Abt. Die Pythagoräer und die alten Schinesen. (Posen 1841.) 2) Die Religion und die Philosophie. (Breslau 1852.) S. 5—23.

sondern, wie er sich selbst nennt, ein Überlieferer, er war ein Moral-philosoph, der in seinen Werken die im Patriarchalismus und im Familienleben enthaltenen sittlichen Notwendigkeiten, Tugenden und Pflichten hervorgehoben und erleuchtet hat; daher konnte dem Wesen des chinesischen Volkes kein Philosoph gemäßer sein als Konfuzius. Er hat die Tempel verdient, die ihm seine Nachwelt errichtet hat.

II. Indien.[1]

1. Die Unterschiede der Kasten.

Wenn das Prinzip der freien Subjektivität zur Herrschaft und dadurch zum Bewußtsein seiner selbst gelangen soll, was ja nach Hegel das Thema der Weltgeschichte ist, so muß über die alles beherrschende Einheit in dem patriarchalisch organisierten China hinausgeschritten und die Besonderheit geltend gemacht werden, zunächst noch keineswegs die freie Besonderheit, sondern die starre, durch die Natur bestimmte und gefesselte: es ist nicht der Stand der Arbeit und Beschäftigung, welchen der freie Mensch sich wählt, sondern der angeborene und angeerbte Stand oder die Kaste. Die vier indischen Kasten sind: die Brahmanen der Stand der Priester, die Kshatriyas der Stand der Krieger, die Waisyas der Stand der Arbeiter (Ackerbau, Industrie, Handel) und die Sudras der Stand der Dienenden. Was die Geburt geschieden hat, soll die Willkür nicht zusammenbringen. Obwohl die Heiraten zwischen den Kasten nicht sein sollen, so geschehen sie doch, woraus Mischlingskasten hervorgehen, deren niedrigste und verworfenste die Chandalas sind, denen die unreinsten Dienste obliegen. Die indische Mythologie läßt diese Kasten aus den Gliedern des Gottes Brahma entstehen: aus dem Munde die Priester, aus den Armen die Krieger, aus der Hüfte die Arbeiter, aus den Füßen die dienende Klasse. Mit dem ersten Freiwerden der Besonderheit, welche in den indischen Kasten zu Tage tritt, ist durch die Unterworfenheit der niederen zugleich die entwürdigendste Knechtschaft und schlimmste Art der Tyrannei verbunden. Wo aber der menschliche Verkehr durch solche unübersteigliche Schranken zerklüftet ist, da gibt es keine menschliche Gesellschaft, also auch keinen Staat, denn die Gesellschaft ist das Material, aus dem sich der Staat formt; also auch keine Geschichte, denn der Staat ist recht eigentlich das Subjekt, welches

[1] Hegel. Bd. IX. S. 169—211.

sich in der Geschichte entwickelt. Die Inder sind ein Volk, aber kein Staat; darum fehlt ihnen auch alles verständige Zeit- und Weltbewußtsein. „Weil die Inder keine Geschichte als Historie haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Taten (res gestae), d. i. keine Herausbildung zu einem wahrhaft politischen Zustande.“[1]

2. Der indische Idealismus und Pantheismus.

Die wirkliche Welt erscheint ihnen als eine Welt der Täuschung und des Scheins (Maja), als ein Traum ohne allen inneren Bestand, in welchem alle Gestalten zerfließen und verschweben, eine in die andere übergeht, wie man es im träumenden Schlafe erlebt, und im Grunde Alles Eines ist. Dieses All-Eine ist der Gipfel ihrer Religion und Weisheit: das Brahma, das reine absolute Sein ohne alle Sinnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Vielheit, in der Einheit mit welchem der höchste Zustand der Seligkeit und Gottwerdung besteht. In der Weisheit der Brahmanen, die als Kaste die Vedas, diese Ur- und Grundbücher der Inder, lesen müssen und allein lesen dürfen, ist dieser Zustand vorhanden, sie sind die gegenwärtigen Götter, wogegen die Nichtbrahmanen diesen Zustand nur auf dem Wege der Yoga, d. i. der Sammlung und Abtötung aller Weltlichkeit in einer langen Stufenleiter sinnlosester asketischer Qualen erreichen können. Mit dieser Grundanschauung von der Nichtigkeit und dem Unwerte des Daseins hängt die Lebensverachtung und freiwillige Tötung zusammen, die sich in den indischen Sitten förmlich ausgeprägt hat und darin zeigt, daß sich die Frauen mit der Leiche des Mannes verbrennen, und in Orissa am bengalischen Meer die Leute massenweise sich unter den Götterwagen, der das Bild Wischnus trägt, werfen, um sich zermalmen zu lassen.

Gewohnte Lebensverachtung führt zur Selbstverachtung, Wegwerfung und Verworfenheit, daher die zügellosen Laster und Ausschweifungen, die sich im Leben der Inder, auch in dem der Brahmanen, selbst im Kultus vorfinden. Man tötet kein Tier und gründet Hospitale für alte Affen und Kühe, während man arme und kranke Menschen ohne Mitleid umkommen läßt.[2]

Die Lehre vom Brahm als dem All-Einen ist Pantheismus, die Lehre von der Maja, nach welcher die Welt, die wir vorstellen, eine bloße Schein- und Traumwelt ist, nichts anderes enthaltend als unsere subjektiven Einbildungen, ist Idealismus.

[1] Ebendas. S. 199. Vgl. oben S. 740. — [2] Ebendas. S. 193 u. 194.

Darum nennt Hegel den Standpunkt des indischen Bewußtseins „den Idealismus des Daseins", auch „den Pantheismus der Einbildungskraft". „Man kann sagen: es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen. Denn es ist nicht das Träumen eines empirischen Subjekts, das seine bestimmte Persönlichkeit hat und eigentlich nur diese aufschließt, sondern es ist das Träumen des unbeschränkten Geistes selbst."[1]

Im Gegensatze zu China, wo durchgängig die nüchternste Prosa herrscht, ist Indien das Land der Empfindung und Phantasie, das Wunderland, welches alle Schätze der Natur und Welt in sich schließt. Sprache und Dichtung sind Werke der Phantasie. Aus dem Geiste der arischen Inder ist die vollkommenste, in ihren Formen reichste und ausgebildetste aller Sprachen, das Sanskrit, hervorgegangen, worin die Vedas, die indischen Ur- und Grundbücher, verfaßt sind, die Ursprache, woraus die indogermanischen Sprachen, die Kultursprachen der Welt, Griechisch, Lateinisch, Deutsch usf. abstammen. Hegel hat zu wiederholten Malen diese Entdeckung als eine der größten und bedeutsamsten seiner Zeit hervorgehoben; es ist das Verdienst der beiden, auch von Hegel angeführten Engländer, des William Jones, der die asiatische Gesellschaft gegründet und die asiatischen Forschungen (Asiatic Researches) ins Leben gerufen hat, und seines jüngeren Landsmannes H. Th. Colebrooke, das Studium des Sanskrit und die indische Altertumsforschung begründet zu haben; sie haben den Grund gelegt zur Erkenntnis des Zusammenhangs und der Verwandtschaft zwischen den indogermanischen Sprachen, welche Franz Bopp durch seine Vergleichung der Konjugationsformen des Sanskrit mit denen der griechischen, lateinischen, persischen und der germanischen Sprachen erleuchtet und dadurch eine neue Wissenschaft geschaffen hat: die vergleichende Sprachwissenschaft.[2]

Die drei größten Werke der indischen Poesie sind von Hegel zwar genannt, aber nichts Näheres darüber gesagt worden: das Drama Sakuntala von Kalidasa, das große Epos Mahabharata und das Epos Ramayana.

[1] Ebendas. S. 170.

[2] William Jones aus London 1746—1794, Henry Thomas Colebrooke aus London 1765—1837, Franz Bopp aus Mainz 1791—1867. Die Begründung der Asiatischen Gesellschaft fällt in das Jahr 1784, die der Asiatic Researches in das Jahr 1788, das epochemachende Werk Fr. Bopps in das Jahr 1816.

3. Der Buddhaismus.[1]

Aus dem indischen Brahmanismus und im Gegensatze zu demselben ist im 6. vorchristlichen Jahrhundert der Buddhaismus hervorgegangen und hat in Ceylon und Hinterindien, in China, den chinesischen und mongolischen Hochlanden eine solche Verbreitung gewonnen, daß der dritte Teil der Menschheit ihm anhängt. Was im Brahmanismus das Brahm, das ist im Buddhaismus das Nichts. In der Erhebung zum Nichts und in der Einheit mit ihm besteht die Seligkeit. Da gibt es keine Kasten mehr, keine Wiedergeburten und keine Qualen des Daseins. Dieser Heilsweg, den Buddha gelebt und gelehrt hat, steht allen offen, die ihm nachfolgen. Der Weg führt durch die tiefe Einkehr in das innerste Selbst zur Vernichtung jener Wurzel des Daseins, aus der alles begehrliche Wollen, also das Wollen überhaupt quillt und mit ihm die Qual der Metempsychose (Seelenwanderung). Hegel nennt den Buddhaismus „die Religion des Insichseins" und unterscheidet zwei Formen desselben: die negative und die positive. In der negativen Form, welche im indo-chinesischen Buddhaismus die herrschende ist, gilt die Anbetung des Buddha dem verstorbenen, nur mythologisch in Sagen und Bildern gegenwärtigen Menschen; in der positiven dagegen, welche die des mongolischen Buddhaismus ist, erscheint Buddha in einem wirklichen gegenwärtigen Menschen, im Lama, dessen höchste Gestalt der Dalai-Lama in Tibet (Hlassa) ist. In der mongolischen Welt hat der Lamaismus das Schamanentum, welches noch der Religion der Zauberei angehört, verdrängt und dadurch den Charakter der religiösen Vorstellungsart erhöht.

Wir müssen auf den Buddhaismus in der Religionsphilosophie zurückkommen und fassen uns deshalb an dieser Stelle so kurz wie möglich. Überhaupt sei hier bemerkt, daß in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Religion und der Geschichte der Philosophie viele Gegenstände, wie es in Vorlesungen nicht anders sein kann, wiederholt werden müssen, während es in dem Interesse und der Aufgabe unseres Werkes liegt, solche Wiederholungen so viel als möglich zu sparen.

III. Persien.

1. Historische Mängel.

Die Chinesen und Inder sind die beiden größten Völker Ost- oder Hinterasiens. Das dritte (in weit höherem Sinn als jene

[1] Ebendas. S. 205—211.

beiden) welthistorische Volk sind die Perser, die durch Cyrus das west- oder vorderasiatische Weltreich, Ägypten inbegriffen, gestiftet haben: das erste Weltreich, welches im Lichte der Geschichte auf- und untergegangen ist, also, da alles Geschichtliche das Entstehen und Vergehen in sich schließt, das erste geschichtliche Weltreich.

Was die Voraussetzungen des persischen Weltreichs und die Staatenverhältnisse in Vorderasien betrifft, so herrscht bei Hegel einige Verwirrung, insofern erklärlich, als ihm die neueren Erforschungen der assyrischen Dinge (Assyriologie) nicht bekannt waren und sein konnten. Er läßt dahingestellt sein, ob die Katastrophe, welche dem assyrischen Reich ein Ende gemacht hat, die Zerstörung Ninives am Anfange des neunten (888) oder am Ende des siebenten Jahrhunderts stattgefunden; er läßt aus der Teilung des assyrischen Reichs Assyrien, Medien und Babylonien hervorgehen, und nimmt das Buch Daniel, ja sogar den Daniel als eine Quelle für babylonische Geschichte, vor welchem groben Irrtum schon Porphyrius ihn hätte bewahren sollen.[1]

Nach der Auflösung und dem Untergange des assyrischen Reiches am Ende des siebenten Jahrhunderts (608) blieben vier orientalische Großmächte, von denen der Fortgang der Weltgeschichte abhing: Medien, Babylonien, Lydien (Kleinasien), Ägypten. Cyrus stand auf und nahm Medien, eroberte Lydien und Babylonien (Syrien, Phönizien, Palästina) und starb in seinem Beruf, als er im Kriege mit den Skythen (Massageten) fiel, deren verheerende Einbrüche in Vorderasien den plötzlichen Fall Assyriens herbeigeführt hatten. Cambyses, der Sohn des Cyrus, erobert Ägypten und vollendet das persische Weltreich. Wenn Hegel dem persischen Weltreich „die Assyrier, Babylonier, Meder und Perser“ vorausschickt und als dessen Bestandteile „Persien, Syrien und das semitische Vorderasien, Judäa und Ägypten“ anführt, so entspricht dieser Gang der Betrachtung keineswegs der geschichtlichen Lage und Ordnung der Dinge. In der Philosophie der Geschichte müssen Ägypten und „Judäa“, d. h. Palästina oder das israelitische Volk doch eine ganz andere Stellung und Bedeutung in Anspruch nehmen, als nur sofern sie Bestandteile des persischen Weltreichs waren oder vielmehr geworden sind.

---

[1] Ebendas. S. 227 u. S. 235.

2. Die Religion des Lichts.

Die Religionslehre der Perser ist von Zerduscht (Zoroaster) begründet, in der altbaktrischen Zendsprache verfaßt und in dem Zendavesta enthalten, wie Anquetil du Perron, der große französische Sprach- und Altertumsforscher, diese Sammlung der heiligen Schriften der Perser genannt hat. Durch die Verwandtschaft zwischen dem Zend und dem Sanskrit, dessen er kundig war, hat Anquetil du Perron das Zendavesta enträtselt und das Verständnis desselben der Welt aufgeschlossen.

Wenn das indische Brahm nicht mehr zuständlich ist und bleibt, sondern gegenständlich wird, so erscheint das reine Sein als das reine Licht und ist als solches nicht mehr das tiefste Prinzip der indischen Religion, sondern der höchste Gegenstand der persischen, womit sich zugleich der Gegensatz auftut zwischen dem Licht und der Finsternis, Ormuzd und Ahriman, dem Reinen und Unreinen, dem Guten und Bösen: daher der dualistische Charakter der persischen Religion in Ansehung sowohl der kosmischen als der ethischen Mächte der Welt. Licht ist Leben, die Bedingung alles Lebens, aller Entwicklung: daher der erfreuliche, allem Leben günstige, gedeihliche und wohltätige, dem finsteren Kastenwesen der Inder abgewandte Charakter der persischen Religion, sie läßt das Licht aufgehen über die Gerechten und Ungerechten; alles Leben soll gefördert, Bäume gepflanzt, Quellen gegraben, die Leichen nicht beerdigt, auch nicht verbrannt, sondern von den Vögeln des Himmels verzehrt werden. Das persische Reich besteht aus einer Menge von Staaten und Völkern, denen ihre Besonderheit, ihre Sprache, Sitten und Religion gelassen wird, so sehr die Perser die starren und leblosen Götzenbilder verabscheuen.

Wir erwarten, was die Religionsphilosophie über die Kultur der Kybele, des tyrischen Herkules, der sidonischen Astarte, des phönizischen Adonis, des israelitischen Jehova Näheres sagen wird, da an der hiesigen Stelle Hegel kaum mehr tut, als daß er diese Kulte nennt und an ihnen vorübergeht. Zwei Punkte werden hervorgehoben: der Trauerkult des Adonis, den die religiöse Vorstellung bewegt, daß Gott gestorben ist, und der Gegensatz zwischen den sinnlichen, ausschweifenden, zum Teil grausamen und wollüstigen Kulten, welche Menschenopfer, Selbstverstümmelung, Prostitution verlangen, auf der einen Seite und dem geistigen Jehovakult auf der andern. Jehova ist der erste rein geistige Gott, dem wir in

der Weltgeschichte begegnen, zugleich aber ist er der eine ausschließliche Gott des einen auserwählten und ausschließenden Volkes. Die geheiligte Ausschließung der anderen Volksgeister und die abergläubische Vorstellung von dem hohen Werte der Eigentümlichkeit der jüdischen Nation sind die Schranken, worin ihre Gottesidee befangen bleibt. Die Idee der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens fehlt, der Sinn bleibt auf das Diesseits und die diesseitigen Belohnungen gerichtet: „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden".[1]

Die Erforschung der ägyptischen Dinge, die Ägyptologie nach dem Vorgange Champollions, wie die noch spätere Assyriologie sind nach Hegel gekommen und ihm deshalb unbekannt geblieben; daher seine irrtümlichen Vorstellungen von dem Gange der ägyptischen Geschichte und der Zeitfolge der ägyptischen Dynastien. Da er aber selbst den allerältesten König Menes als den Gründer von Memphis nennt, so hätte er nicht sagen dürfen, daß die allerältesten Könige in Theben ihren Sitz gehabt, und der Gang der ägyptischen Geschichte gleich im Beginn von Süden nach Norden, von Theben nach Memphis, dann nach Sais gerichtet war; und da er (nach Champollion) den Sesostris gleichsetzt Ramses dem Großen, so hätte er die Erbauer der Pyramiden bei Memphis, Cheops, Chephren und Mykerinos nicht jenem folgen lassen dürfen.[2]

Hegel sieht in dem ägyptischen Geist ein Rätsel, das dieser sich selbst gewesen sei, und welches er als sein eigener Werkmeister in seiner Bilderschrift (Hieroglyphen), seinem Tierkultus, seiner Religion und Götterlehre, seinen riesenhaften Bauwerken, insbesondere in dem rätselhaften Gebilde der Sphinx dargestellt, aber nicht gelöst habe. Auch in dem Tierleben selbst haben die Ägypter das darin Verborgene, Rätselhafte und Unbegreifliche verehrt.

Das Grundthema der ägyptischen Religion und Mythologie ist Ägypten in dem geschlossenen Naturlauf seiner eigentümlichen und regelmäßigen Schicksale, bedingt durch den Gegensatz zwischen dem Lande, welches der Nil durchströmt, überschwemmt und befruchtet, und dem verzehrenden Gluthauch der Wüste, die es von Osten und Westen umgibt; der Stand des Nil ist bedingt durch den

[1] Ebendas. Syrien und das semitische Vorderasien. S. 233—238. Judäa. S. 238—242. — [2] Ebendas. Ägypten. S. 242—253. Da Hegel die äthiopische Dynastie nach Mykerinos folgen läßt, so verstehe ich „Nach Sesostris" (S. 247) auch von der Zeitfolge.

Stand der Sonne: regelmäßig gegen Ende Juli beginnt sein Wachstum, es folgt die Überschwemmung des Landes, die Zerteilung in die Kanäle; regelmäßig im Wintersolstitium ist der Nil am kleinsten, regelmäßig im Frühling ist Ägypten ein Garten, so wie der arabische Feldherr nach der Eroberung an den Chalifen Omar schrieb: „Ägypten ist zuerst ein ungeheures Staubmeer, dann ein süßes Wassermeer und zuletzt ein großes Blumenmeer".[1]

Im Wintersolstitium, wann der Nil und die Sonne am niedrigsten stehen, wird Osiris geboren, dann wird er von Typhon, seinem feindlichen Bruder, dem Prinzip des Streites und aller Disharmonie, zerrissen und getötet, der Trauergesang (Maneros) um den gestorbenen Gott hebt an, Isis, die Göttin der Liebe und aller Harmonie, die empfängliche Mutter Erde sammelt die Glieder des Osiris, und der Gott wird von neuem belebt: die Geburt und Wiedergeburt des Osiris, des Symbols der Sonne und des Nils. Er beherrscht das Reich der Lebendigen und der Toten. Ihm gehört die Erfindung des Ackerbaus und aller dazu gehörigen Künste und Gesittung, auch der Wissenschaften, worin sich Thoth, der ägyptische Hermes, zu ihm gesellt. Er hat und übt das Amt des Totenrichters, womit die den Ägyptern eigentümliche Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und ihren künftigen Vergeltungs- und Wanderungszuständen (Metempsychose) genau zusammenhängt, wie auch die Sitte der Einbalsamierung und der Bestattungsart der Toten.[2]

Nach Hegel ist das eigentliche, ihm selbst rätselhafte, in der Sphinx verkörperte Thema des ägyptischen Geistes der Mensch,

[1] Ebendas. S. 253 flgd.

[2] Ebendas. S. 253—267. August Gladisch hat in einer Reihe von Schriften nachzuweisen gesucht, daß die ägyptischen Obelisken und Pyramidien, wie die Pyramiden selbst, deren es nur vierseitige gab, keinen andern Zweck gehabt, als das Thema der ägyptischen Religion, den Mythus vom Osiris, darzustellen, und daß darin ihr Mysterium bestanden habe. Nach der pantheistischen Grundanschauung der ägyptischen Religion enthalte die Urgottheit die Urbestandteile der Welt, nämlich die vier Elemente (wie auch der griechische Philosoph Empedokles gelehrt habe) in sich, so daß die Welt durch die Zerreißung oder den Tod der Gottheit entstehe, und der Tod der Gottheit die Geburt der Welt sei, was in den Pyramiden angeschaut werde. Im Scheitelpunkt seien die vier Seiten (Elemente) vereinigt. Von oben nach unten betrachtet, erscheine die Pyramide als das Auseinandergehen der Einheit in die vier Elemente (Tod des Osiris), von unten nach oben betrachtet, erscheine sie als deren Vereinigung und Sammlung (Geburt und Wiedergeburt des Osiris). „Das Mysterium der ägyptischen Pyramiden und Obelisken" (Halle 1846). „Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander" (Berlin 1852). S. 48—60. „Empedokles und die Ägypter" (Leipzig 1858).

d. i. der sich erkennende Geist, der aus der Natur, insbesondere aus der tierischen hervorgeht und in der griechischen Welt zur vollen Geltung und Darstellung gelange. Eben darin bestehe der Übergang vom ägyptischen zum griechischen Geist. „Daß aber vor dem Bewußtsein der Ägypter ihr Geist selbst in Form einer Aufgabe gewesen ist, darüber können wir uns auf die berühmte Inschrift des Allerheiligsten der Göttin Neith in Sais berufen: „Ich bin, was da ist, was war und sein wird: niemand hat meine Hülle gelüftet". Proklos hat noch den Zusatz angegeben: „die Frucht, die ich gebar, ist Helios". „In der ägyptischen Neith ist die Wahrheit noch verschlossen: der griechische Apoll ist die Lösung; sein Ausspruch ist: Mensch, erkenne dich selbst." „Es ist nicht der partikulare Mensch, der seine Besonderheit erkennen soll, sondern der Mensch überhaupt soll sich selbst erkennen. Dieses Gebot ist für die Griechen gegeben, und im griechischen Geist stellt sich das Menschliche in seiner Klarheit und in der Herausbildung desselben dar. Wunderbar muß uns nun die griechische Erzählung überraschen, welche berichtet, daß die Sphinx, das ägyptische Gebilde, in Theben erschienen sei und zwar mit den Worten: «Was ist das, was Morgens auf vier Beinen geht, Mittags auf zweien, und Abends auf dreien?» Ödipus mit der Lösung, daß dies der Mensch sei, stürzte die Sphinx vom Felsen. Aber diese alte Lösung durch Ödip, der sich so als Wissenden zeigt, ist mit ungeheurer Unwissenheit verknüpft über das, was er selbst tut. Der Aufgang geistiger Klarheit in dem alten Königshause ist noch mit Gräueln und Unwissenheit gepaart, und diese erste Herrschaft der Könige muß sich erst, um zu wahrem Wissen und sittlicher Klarheit zu werden, durch bürgerliche Gesetze und politische Freiheit gestalten und zum schönen Geiste versöhnen."[1]

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Die Philosophie der Geschichte. C. Die griechische Welt.

I. Die Elemente des griechischen Geistes.

1. Das subjektive Kunstwerk.

Hegel hat die griechische Welt das Jünglingsalter der Menschheit genannt. Zwei Jünglinge stehen, der eine im Beginn ihrer

[1] Hegel. Bd. IX. S. 268—270.

Vorgeschichte, der andere im Beginn der letzten Periode ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung: der erste ist Achilles, der zweite Alexander der Große. Die geographische Grundlage der griechischen Welt ist ganz anderer Art, als die der orientalischen. In Griechenland gibt es keine großen Ströme, wie Ganges und Indus, keine einfachen Talebenen; das Ganze innerhalb bestimmter, übersichtlicher Grenzen teilt sich in Land und Meer, in Inseln und ein inselartiges, reich gegliedertes Festland mit seinen Meerbusen und seiner Landenge, seinen Gebirgen, Ebenen und Küsten. In der ganzen geographischen Konstruktion und Anlage dieser Welt herrscht der Charakter einer Verteiltheit und Vielfältigkeit, welche das Einzelne hervortreten und zu voller Geltung gelangen läßt. In der orientalischen Welt verschwindet das Individuum, in der griechischen tritt es in den Vordergrund. In der Individualität liegt die Kraft der Selbsttätigkeit, die Aufgabe der Selbstentwicklung. Was das griechische Volk war, das ist es geworden, dazu hat es sich selbst gemacht und entwickelt.

Ein wahrhaft schönes und freies Leben entsteht nicht durch den ruhigen Fortgang der Dinge innerhalb desselben blutsverwandten und befreundeten Geschlechts, sondern durch gegensätzliche Tätigkeiten, durch die Mischung und den Kampf verschiedenartiger Elemente, einheimischer und fremder. Alle Bedingungen, welche zur Entstehung und Ausprägung gehaltvoller Individualitäten notwendig sind, zeigen und vereinigen sich in der vorgeschichtlichen Grundlegung des griechischen Volkes, wie dieselbe im mythologischen Bewußtsein lebt und fortlebt: der Zusammenfluß (colluvies) verschiedenartiger Völkerschaften gleich im Anbeginn, die Unterscheidung der Stämme, der Pelasger und der Hellenen, des äolischen, ionischen und dorischen Stammes, diese Stämme in beständigen Wanderungen (ohne Wanderung reift keine Individualität), die Einwanderung Fremder, wie des Kekrops, des Kadmus, des Danaus, des Pelops usf., die Gründung der alten Königsgeschlechter mit ihren Burgen, zyklopischen Mauern, Schatzhäusern usf., die Auswanderung aus übervölkerten Städten, die Gründung von Kolonien, die sich zuletzt an allen Küsten des mittelländischen Meeres ausbreiten: welche Fülle von Schicksalen, Erfahrungen und Bildung!

Am Ende der vorgeschichtlichen Zeit steht der trojanische Krieg, diese erste wirklich gemeinsame Nationalunternehmung

griechischer Fürsten und Völker wider eine feindliche asiatische Macht; die Gemeinschaft sowohl der Fürsten und Heerführer untereinander als auch die zwischen den Fürsten und ihren Völkern hatte nicht den Charakter der Einheit weder despotischer noch auch monarchischer Art, sondern war ein lockeres Band, welches den Individualitäten genug freien Spielraum ließ. In die Zeit zwischen dem trojanischen Krieg und der Epoche des Cyrus fallen die inneren Wanderungen und die Gründung der Kolonien, unter denen sich Neu-Jonien besonders hervorhebt, vor allen Milet, die erste Heimat der griechischen Philosophie.

Die alten Königsgeschlechter sind untergegangen, ihre Individualitäten hatten Raum genug, um ihre Leidenschaften auszulassen und wurden darum ein vorzüglicher Gegenstand der dramatischen Darstellung; das Volk verhielt sich zu den Königen, wie der Chor in der Tragödie zu den Helden.

Die natürliche Individualität zur freien und eben dadurch zur schönen zu entwickeln: in dieser Gestaltung der schönen Individualität besteht die Tat und das Thema des griechischen Geistes. Der Geist wird zweimal geboren: aus der Natur und zur Freiheit. Aus der Natur: dies ist die erste Geburt; zur Freiheit, d. h. zur Befreiung von der Natur und der Naturmacht: dies ist die zweite. Der Gang der Freiheit schreitet fort bis in die innersten Tiefen des Geistes und der Wahrheit. So weit reicht die griechische Freiheit nicht: sie reicht nur bis zur Schönheit. Sobald dieses Ziel im vollsten Sinne des Wortes erreicht ist, hat der griechische Geist seine Aufgabe gelöst. Sobald dieses Ziel, wie es nicht anders sein kann, überschritten wird auf dem Wege in die Tiefen der Innerlichkeit, ist der griechische Geist schon in seinem Untergange und seiner Selbstzerstörung begriffen.

Was dieser Geist vorfindet als ein durch Natur oder Überlieferung ihm gegebenes Material, das wird von ihm aufgenommen, empfangen und geformt, gestaltet und umgestaltet, bis er seine Form, die der Schönheit, in den Stoff hineingebildet hat. Der griechische Geist ist der plastische Künstler, der den Stein zum Kunstwerke umbildet, er ist dieser umbildende Bildner und Schöpfer, der in seinen Werken heiter und frei und zugleich davon erfüllt und abhängig ist. Man möge dem griechischen Geist keine falsche und überspannte Selbständigkeit zuschreiben, als ob er von außen etwas zu empfangen nicht nötig gehabt und seine Gebilde gleichsam aus

Nichts geschaffen habe: er hat mit Lust empfangen von überall her, von der Natur, wie von der Tradition, aber aus dem Empfangenen hat er das Geistige bereitet und nicht geruht, bis er die schöne Individualität herausgestaltet hatte.[1]

Diese steht im Mittelpunkte des griechischen Charakters. Von hier strahlt die Schönheit des griechischen Lebens aus und entfaltet sich in einem dreifachen Kunstgebilde, welches Hegel als das subjektive, das objektive und das politische Kunstwerk bezeichnet. Der Gegenstand des subjektiven ist der Mensch, der des objektiven die Religion oder die Götterwelt, der des politischen ist der Staat.

Die Schönheit des wirklichen Menschen besteht darin, daß er die Natur beherrscht durch seine Werkzeuge, daß er ihre kostbaren Stoffe verarbeitet und sich damit schmückt, nicht putzt, nur die Barbaren putzen sich; daß er seinen Körper zum vollkommenen Organe seines Willens ausbildet, um ihn in seinen schönen Bewegungen, in seiner kräftigen Geschicklichkeit darzustellen; der Mensch in dieser Gestalt hat den unendlichen Trieb, sich zu zeigen und sehen zu lassen, wie es das Wesen der schönen Individualität von selbst mit sich bringt: daher die nationalen Spiele (die olympischen, isthmischen, pythischen und nemeischen), diese Spiele selbst sind der Faust- und Ringkampf, der Wettlauf und das Wagenrennen, das Werfen des Diskus und des Wurfspießes, endlich das Bogenschießen. Dazu kommen Tanz und Gesang, worin die Schönheit der Bewegung und die der Stimme vereinigt sind.

Die Griechen haben erst sich selbst zu schönen Gestalten gebildet, ehe sie solche Gegenstände in Marmor oder in Farben auszudrücken versucht haben; es gab keinen Weg, der auf so natürliche und sichere Art zur Vollkommenheit der Kunst führte.

2. Das objektive Kunstwerk.

Die von allen menschlichen Zufälligkeiten gereinigten und erhabenen Individualitäten sind „die objektiv schönen". Diese sind die Götter der Griechen. Gegeben sind die Naturmächte, die anmutigen und lieblichen, wie die ungeheuren und gewaltigen. Aus den Quellen werden Najaden, aus den Najaden Musen. Die ungeheuren Gewalten, wie Uranos, Gäa, Okeanos, Kronos usf. sind die Titanen, die besiegt und niedergeworfen werden, zuletzt Kronos, der seine Geburten verschlingt, durch Zeus und die olympischen

[1] Ebendas. S. 275—293.

Götter. Zeus bewahrt auch noch die Naturmächte, die er beherrscht, er hat Blitze und Wolken, zugleich aber ist er ein politischer Gott, der die sittlichen Ordnungen, den Eid, die Gastfreundschaft usf. beschützt. Aus dem Helios wird Apollon, das selbstbewußte Licht: das Licht ist und bleibt die ihm zugrunde liegende Naturmacht, die sich ins Geistige und Sittliche erhebt und verklärt; so wird Apollo der wissende und weissagende, der heilende und bekräftigende, der sühnende und reinigende, der erlösende und den verderblichen Mächten Verderben bringende Gott: er tötet den Python und erlöst den Orest.

Diese Götter sind keine Eigenschaften, sondern konkrete Individualitäten, sie bedeuten nicht dieses oder jenes, sondern sie sind, was sie sind, und haben jeder seinen besonderen Charakter. In der Besonderheit ist auch die Zufälligkeit örtlicher und zeitlicher Art enthalten. Durch ihre äußere und zufällige Beziehung zu gewissen Ortschaften werden die Götter lokalisiert, und es entstehen in der griechischen Welt Lokalgötter, wie in der katholischen Welt Lokalheilige. Gewisse „anfängliche Mythen" und alte, im öffentlichen Volksbewußtsein und der öffentlichen Religion veraltete und fortbeständige Kulte sind durch diesen Gegensatz zu geheimen Kulten oder Mysterien geworden, die keine Lehren enthalten, wie z. B. vermeintlicherweise den Monotheismus, sondern nur Gebräuche und Darstellungen, in welche deshalb auch jeder eingeweiht werden konnte; diese heiligen Handlungen waren der Ceres, der Proserpina and dem Bacchus geweiht und hatten die Stiftungen des Acker- und Weinbaues zu ihrem Thema. Die Götter der Kunst waren von den Göttern der Mysterien getrennt.

Den anthropomorphischen Charakter der griechischen Götter haben die einen gerühmt als ein Zeugnis ihrer Schönheit, die anderen dagegen getadelt als ein Zeichen der Untiefe und des Aberglaubens. Schiller hat zu ihrem Preise gesagt: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher". Hegel hat dieses Wort angeführt und mit einem Ausspruche widerlegt, in welchem der ganze Charakter seiner Denkart und Lehre vor uns steht. Die griechischen Götter seien keineswegs menschlicher als der christliche Gott: „Christus ist viel mehr Mensch, er lebt, stirbt, leidet den Tod am Kreuz, was unendlich menschlicher ist, als der Mensch der griechischen Schönheit".

Der wesentliche Mangel der griechischen Freiheit erscheint auf eine sehr charakteristische Art sowohl in den Göttern als in den Menschen: über den Göttern schwebt das Fatum, über die Entschlüsse der Menschen walten endgültig die Orakel.

3. Das politische Kunstwerk.

Die Vereinigung des subjektiven und des objektiven Kunstwerks ist das politische Kunstwerk, der Staat, in welchem der lebendige allgemeine Geist die einzelnen selbstbewußten Individuen erfüllt und sich in denselben verkörpert, nicht in der Weise des reflektierenden Pflichtbewußtseins, sondern in der einfachen Form der Gewohnheit und Sitte, worin die Gesetze sowohl gewußt als befolgt werden. Die Individuen sind ihrer selbst bewußt und frei. Darum kann die Verfassung dieses Staates nicht patriarchalisch sein, sondern nur demokratisch, die schöne Demokratie, in welcher der Staat herrscht, nicht als starres Gesetz, auch nicht als reflektierendes Gewissen, sondern als der Genius aller seiner Bürger, als sittliche Gesinnung, als die Tugend, von der Montesquieu treffend gesagt hat, daß sie die Grundlage der Demokratie sei. Die Göttin Athene ist Athen selbst, d. h. der wirkliche und konkrete Geist der Bürger. „Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit können wir behaupten, daß sie kein Gewissen hatten: bei ihnen herrschte die Gewohnheit, für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion. Die Abstraktion eines Staates, der für unseren Verstand das Wesentliche ist, kannten sie nicht, sondern ihnen war der Zweck das lebendige Vaterland: dieses Athen, dieses Sparta, diese Tempel, diese Altäre, diese Weise des Zusammenlebens, dieser Kreis von Mitbürgern, diese Sitten und Gewohnheiten. Dem Griechen war das Vaterland eine Notwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte." Als aber die Zeit der Sophistik gekommen war, und mit ihr das Reflektieren, das politische Geschwätz und Besserwissen die Herrschaft gewann, da war es aus mit der schönen Demokratie. Von diesem Verfall spricht Thukydides, wenn er sagt, daß jeder meine, es gehe schlecht zu, wenn er nicht dabei sei.

Drei in den Zuständen der griechischen Welt gelegene Bedingungen waren vereinigt, um die schöne Demokratie zu ermöglichen: daß in öffentlichen Fragen und Zweifeln nicht die Reflexion und die Meinung, sondern die Orakel entschieden; daß die Bürger sich mit dem Staat in voller Muße beschäftigen konnten, unge-

hemmt und ungeteilt von seiten der materiellen Arbeit, welche die Sklaven besorgten; endlich, daß die Staaten klein waren. Der Staat war die Stadt (πόλις), die erweiterte Individualität, und der politische Horizont der Bürger reichte nicht hinaus über den gewohnten.

II. Der historische Gang der griechischen Welt.

In dem Gange eines welthistorischen Volkes ist die Periode der Berührung mit dem vorausgegangenen welthistorischen Volke immer als die zweite, die der Höhe, und die Periode der Berührung mit dem welthistorischen Volke, welches nachfolgt, immer als die letzte, die des Untergangs, zu betrachten. Das welthistorische Volk, welches den Griechen vorausging, waren die Perser, das, welches ihnen gefolgt ist, sind die Römer. Darum hat Hegel in der Geschichte Griechenlands folgende Abschnitte unterschieden: „die Kriege mit den Persern“, „der peloponnesische Krieg“, „das mazedonische Reich“, „der Untergang des griechischen Geistes“; er hat zwischen den beiden ersten Abschnitten den Gegensatz der beiden demokratischen, einander entgegengesetzten und feindlichen Staaten erleuchtet: „Athen“ und „Sparta“.

Die Siege der Griechen über die Perser leben unsterblich im Andenken der Geschichte der Völker nicht allein, sondern auch der Wissenschaft und der Kunst, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es sind welthistorische Siege, sie haben die Bildung und die geistige Macht gerettet und dem asiatischen Prinzipe alle Kraft entzogen. „In der Weltgeschichte hat nicht die formelle Tapferkeit, nicht das sogenannte Verdienst, sondern der Wert der Sache über den Ruhm zu entscheiden. Das Interesse der Weltgeschichte hat hier auf der Wagschale gelegen.“ Niemals ist in der Geschichte die Überlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und zwar über eine nicht verächtliche Masse in solchem Glanze erschienen.

Die Schönheit der athenischen Demokratie gründete sich auf die Weisheit der solonischen Gesetzgebung, welche die in der Bürgerschaft enthaltenen Gegensätze der Vornehmen und Niedrigen, der Reichen und Armen durch die Einteilung in vier Vermögensklassen zu temperieren und dem Staate einzugliedern verstanden hat; Pisistratus hat durch seine Gewaltherrschaft nichts anderes bezweckt und bewirkt, als die Athener an die Befolgung der solonischen Gesetze zu gewöhnen. Kleisthenes an der Spitze der Alkmäoniden hat durch

die Einteilung des Volks in zehn Phylen den Charakter der Demokratie erhöht; Perikles, der größte und glänzendste der Staatsmänner, der Zeus von Athen, wie ihn Aristophanes genannt, hat Athen zur ersten griechischen Seemacht erhoben und an die Spitze einer Bundesgenossenschaft gestellt, er hat den Charakter der Demokratie durch die Schmälerung des Areopags vollendet und aus dieser vollkommenen Demokratie die höchsten Kunstwerke der Architektur und Skulptur hervorgehen lassen. Als nach Perikles der Demos, von Schwindlern betört, die öffentlichen Angelegenheiten und die auswärtige Politik zu lenken unternahm, eilte der Staat mit schnellen Schritten dem Untergange entgegen.

Sparta, auf die dorische Unterjochung der Eingeborenen, auf das mit unmenschlicher Härte behandelte Helotentum gegründet, ist in allen Stücken das Gegenteil der schönen Demokratie. Mit seinen zwei Königen an der Spitze, seiner Gerusie und seinen mit tyrannischen Gewalten ausgerüsteten Ephoren, hat dieser Staat auch nicht den Charakter einer reinen Demokratie, sondern einer aristokratisch und oligarchisch modifizierten. In der Gesetzgebung herrschte das Streben nach geistloser Gleichheit, nach einer gleichen Verteilung des Grundbesitzes, die aber infolge des Erbrechts der Töchter sich sehr bald in ihr völliges Gegenteil verkehren mußte. Die Individuen wurden hier dergestalt verstaatlicht, daß sie, für sich genommen, roh, ungebildet, unedel blieben; weshalb nach dem Untergange des Staats das Verderben in Sparta weit widerwärtiger auftrat als in Athen: es zeigte sich als Privatverderben in der Gestalt habgieriger und lasterhafter Charaktere.

Die Blüte Griechenlands war kurz und trug den Keim des Untergangs in sich; von den persischen Kriegen bis zum peloponnesischen Kriege (492—431). Aus der Eifersucht zwischen Athen und Sparta und dem beiderseitigen Streben nach der griechischen Hegemonie folgte der peloponnesische Krieg, die Geschichte dieses Krieges hat Thukydides geschrieben; dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, welchen die Menschheit davon gehabt hat. Die schöne Individualität als politisches Kunstwerk (πόλις) war ohnmächtig. Die griechische Kleinstaaterei, das Streben der Einzelstaaten nach Abrundung und Absonderung war zugleich die Unfähigkeit zur Vereinigung und Gemeinschaft, zur Bildung eines starken hellenischen Föderativstaates, welcher Griechenland hätte er-

halten können. Die griechische Freiheit war so beschaffen, daß ihr Charakter auch ihr Untergang war: sie mußte sich selbst zerstören. Im Innern der Staaten herrschten die Faktionen, nach außen die Kriege.

Die Folge des peloponnesischen Krieges war die Hegemonie Spartas, welche dieser Staat dazu mißbraucht hat, Griechenland nach außen und innen zu verraten; nach innen durch die Aufhebung der Demokratie und die Einführung oligarchischer Verfassungen, nach außen, worin der Hauptverrat bestand, durch den antalkidischen Frieden, welcher die griechischen Städte Kleinasiens den Persern preisgab.

Der freien Individualität des griechischen Geistes lag die Innerlichkeit nahe, und als die schöne Demokratie Athens zu ihrer vollen Entwicklung gelangt war, mußte sie durchbrechen und für sich frei werden. Die Sophisten erklärten, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wodurch alle objektive Wahrheit zu einer Sache des individuellen Gefühls und seiner Wertschätzung gemacht wurde. An die Stelle der schönen Individualität trat die denkende Subjektivität. Sokrates erschien und erfand die Moral, nämlich die Forderung, daß man nicht nach Gewohnheit und Sitte, sondern aus eigener Prüfung und Einsicht handeln solle. An die Stelle der Orakel tritt das Gewissen. Die innere Welt der Subjektivität geht auf im Bruch mit der vorhandenen Wirklichkeit und revolutionär gegen den athenischen Staat. „Wenn er nun aber, weil er das Prinzip, das nunmehr herankommen muß, ausspricht, zum Tode verurteilt wird, so liegt darin ebensosehr die hohe Gerechtigkeit, daß das athenische Volk seinen absoluten Feind verurteilt, als auch das Hochtragische, daß die Athener erfahren mußten, daß das, was sie im Sokrates verdammten, bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt hatte, daß sie also ebenso mitschuldig oder ebenso freizusprechen seien." „Auch im Verderben erscheint der Geist Athens herrlich, weil er sich als der freie zeigt, als der liberale, der seine Momente in ihrer reinen Eigentümlichkeit, in der Gestalt, wie sie sind, darstellt. Liebenswürdig und selbst im Tragischen heiter ist die Munterkeit und der Leichtsinn, mit der die Athener ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der neuen Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Torheiten lustig machte und großes Vergnügen an den Komödien des

Aristophanes fand, die eben die bitterste Verspottung zu ihrem Inhalte haben, und zugleich das Gepräge der ausgelassensten Lustigkeit an sich tragen."[1]

Ein letzter Haltpunkt der Einheit war noch das delphische Orakel und Heiligtum. Als aber die Phokenser dieses Heiligtum erst beraubten, dann in dem sogenannten heiligen Kriege entweihten und plünderten, ohne daß die griechischen Schutzmächte mit dem Amphiktyonengericht imstande waren, die Frevler zu strafen, so war es auch um diesen letzten Halt geschehen. Nun erhob sich ein Orakel anderer Art, welches die Zukunft der griechischen Welt entscheiden sollte, nämlich der einige und kluge Wille eines durch seine Staats- und Kriegskunst mächtigen Monarchen und setzte der Freiheit und Selbständigkeit der griechischen Völker für immer ein Ende. König Philipp von Mazedonien machte sich zum Herrn Griechenlands.[2]

Es handelte sich um das Schicksal nicht bloß der griechischen, sondern der ganzen geistigen und geschichtlichen Welt. Alexander, von dem tiefsten und auch umfangreichsten Denker des ganzen Altertums unterrichtet und von erhabenen Ideen erfüllt, führt seine kriegsgeübten, durch ihre Phalanx siegreichen Heere nach Asien, erobert das persische Reich, dringt vor bis nach Baktrien, Sogdiana und dem nördlichen Indien, Länder, welche er zuerst dem griechischen Horizonte aufschließt, verpflanzt die griechische Kultur in die orientalische Welt, gründet ein neues Weltreich und hinterläßt als seine Nachfolger seine Reiche. Er war ein Jüngling von zwanzig Jahren, als er in Korinth zum Führer der Griechen gegen Asien gewählt wurde, und erst dreiunddreißig, als er nach seinem glorreichen und wundervollen Siegeszuge in Babylon starb (323). „So wie Achill, was schon oben bemerkt wurde, die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens. Alexander hat sein Werk vollendet und sein Bild abgeschlossen, so daß er der Welt eine der größten und schönsten Anschauungen darin hinterlassen hat, welche wir nur mit unseren schlechten Reflexionen trüben können. Es würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexanders nicht heranreichen, wenn man

[1] Ebendas. S. 326—330. Vgl. S. 308.
[2] Ebendas. Das macedonische Reich. S. 330 flgd.

ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern tun, nach einem modernen Maßstab, dem der Tugend oder Moralität, messen wollte."[1]

Der Ruhm ihrer Geisteswerke hat die Selbständigkeit und Freiheit der griechischen Welt überlebt, und zwar für alle Zeiten. Die Versuche zu einer Erhaltung noch vorhandener kleiner Selbständigkeiten, wie der ätolische und achäische Bund, waren umsonst; man begegnet noch einzelnen bedeutenden Persönlichkeiten, die aber nichts vermocht haben, wie die beiden Strategen des achäischen Bundes, Aratus und der edle Philopömen. Zwei großgesinnte Könige Spartas, Agis und Kleomenes (jeder der dritte seines Namens), sind in dem Versuche, das lykurgische Sparta wieder herzustellen, tragisch zugrunde gegangen. Das alles zertrümmernde Schicksal war das welterobernde Rom. Das mazedonische Reich wurde vernichtet und sein letzter König Perseus gefangen nach Rom gebracht, um dort im Triumphzuge des Siegers aufgeführt zu werden (168 v. Chr.). Zweiundzwanzig Jahre nachher wurden Karthago und Korinth zerstört (146 v. Chr.) und die Zeit war gekommen, wo das griechische Volk den Thron der Weltgeschichte seinem Nachfolger räumte.[2]

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Die Philosophie der Geschichte. D. Die römische Welt.

I. Die Elemente des römischen Geistes.

Es sind zwei Momente, die Hegel als solche kennzeichnet, welche das Wesen des römischen Geistes ausmachen und notwendig zusammengehören: das eine ist das weltgeschichtliche Thema, zu dessen Ausführung die Römer berufen waren, das andere aber der persönliche Charakter oder die Art und Weise, wie sie den Wert des Menschen und seine Freiheit gefaßt und geltend gemacht haben. Man könnte jenes das objektive Element des römischen Geistes nennen, dieses das subjektive.

Das objektive Thema ist die Welteroberung und Weltherrschaft, die Vereinigung aller Volksgeister und Volksgötter in das Eine Pantheon des römischen Weltreichs, in ein abstrakt Allgemeines,

[1] Ebendas. S. 331—334. — [2] Ebendas. S. 333—338.

welches die lebendigen Individualitäten der Völker und Religionen nicht schont, wie das persische Weltreich, sondern erstickt und zertritt. Diesem Prinzip entspricht das subjektive Element, denn es ist nicht die lebendige, freie, schöne Individualität, die das Wesen und Thema des griechischen Geistes ausgemacht hat, sondern die abstrakte und atome, d. i. die Person, deren Geltung das Recht und deren Realität der Besitz und das Eigentum ist. „Hier in Rom finden wir nunmehr diese freie Allgemeinheit, diese abstrakte Freiheit, welche einerseits den abstrakten Staat, die Politik und die Gewalt über die konkrete Individualität setzt und diese durchaus unterordnet, andererseits dieser Allgemeinheit gegenüber die Persönlichkeit erschafft, — die Freiheit des Ichs in sich, welche wohl von der Individualität unterschieden werden muß. Denn die Persönlichkeit macht die Grundbestimmung des Rechts: sie tritt hauptsächlich im Eigentum ins Dasein, ist aber gleichgültig gegen die konkreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu tun hat. Diese beiden Momente, welche Rom bilden, die politische Allgemeinheit für sich und die abstrakte Freiheit des Individuums in sich selbst, sind zunächst in der Form der Innerlichkeit selbst befaßt. Diese Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst, welches wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf welchem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht."[1]

Hier erkennen wir sogleich den Gegensatz, der dem römischen Wesen inwohnt: die abstrakte Persönlichkeit, die ihr Haupt hochträgt, und deren Unterwerfung unter den abstrakten Staat und Staatszweck, der sein Haupt noch höher trägt, den Blick auf den orbis terrarum gerichtet. Die geltenden Persönlichkeiten stehen in starrem Gegensatze zum Volk als der formlosen Masse der Individuen: daher kann hier die Grundbestimmung des politischen Lebens nur die Aristokratie sein, wie in Griechenland die Demokratie und im Orient der Despotismus. „In Rom sind es Prinzipien, die das Ganze geteilt halten, sie stehen einander feindselig gegenüber und kämpfen miteinander: erst die Aristokratie mit den Königen, dann die Plebs mit der Aristokratie, bis die Demokratie die Oberhand gewinnt. Da erst entstehen Faktionen, aus welchen jene spätere Aristokratie großer Individuen hervorging, welche die Welt be-

[1] Ebendas. Dritter Teil. Die römische Welt. S. 339 u. 340.

zwungen hat. Dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet."[1]

Der Unterschied zwischen dem Charakter des griechischen und dem des römischen Volks erhellt auf eine sehr einleuchtende Art aus der Vergleichung ihrer Rechtsanschauungen, insbesondere des Familienrechts, ihrer Religionen und ihrer Spiele.

In dem Verhalten des Römers zu seiner Familie herrscht die Gewaltsamkeit, ebenso in seinem Verhalten zum Staat: diese beiden Richtungen seines Verhaltens sind einander in der schroffsten Weise entgegengesetzt. Gegenüber seiner Familie ist der Römer Herr und Despot, gegenüber dem Staat ist er Knecht unter dem Zwange der Subordination. Die Frau steht in der ehelichen, die Kinder in der väterlichen Gewalt des Mannes, sie werden als Sachen angesehen und dürfen wie Sklaven verkauft werden, von welcher abscheulichen Rechtsunsittlichkeit schon oben in der Rechtsphilosophie die Rede gewesen.[2] Die Sage leitet den Ursprung Roms von einem feindlichen Brüderpaare her, welches eine Wölfin gesäugt habe. Das römische Volk war ursprünglich ohne Weiber. Der Anfang ihres ehelichen Lebens zur Gründung der Familie war, wie die Geschichtserzählung berichtet, der Raub der Sabinerinnen.

Der Inhalt der römischen Religion ist die von den Griechen entlehnte Mythologie nach Abzug der Schönheit, Poesie und Kunst, welche die griechische Religion zu dem gemacht haben, was sie ist. Die römische Religion ist das Gegenteil der griechischen: sie ist durchaus prosaisch, wie jene durchaus poetisch war. Wenn die Griechen nach Herodot ihre Götter und Götternamen von den Ägyptern entlehnt haben, so war die griechische Religion keineswegs ägyptisch; und wenn die Römer ihre Mythologie von den Griechen empfangen haben, so ist die römische Religion deshalb nicht griechisch. Wenn man die Namen Jupiter, Juno, Minerva usf. hört und bei den griechischen Göttern zu sein glaubt, so ist man im Irrtum. Gehalt und Bedeutung sind ganz anderer Art. Die Römer haben ihre Willenszwecke endlicher und beschränkter Art vergöttert, sie haben in ihren Göttern ihre Zwecke erhöht und zu absoluter Geltung gesteigert: „die römische Religion ist die ganz prosaische der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit und des Nutzens". Sie haben aus Not und Bedürftigkeit Tempel errichtet zur Erfüllung von Gelübden,

[1] Ebendas. S. 340 u. 341. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXII. S. 716.

zur Befriedigung ihrer Wünsche, zur Hilfe in und zur Befreiung von Gefahren, aus interessierter Dankbarkeit usf. So haben sie die Pax, Tranquillitas, Vacuna (Frieden und Ruhe) verehrt, aber auch dem Fieber, der Pest, dem Hunger Altäre geweiht; Jupiter Capitolinus ist das allgemeine Wesen des römischen Reichs, welches auch in den Gottheiten Roma und Fortuna publica personifiziert wird. „Die Römer vornehmlich haben es angefangen, die Götter in der Not nicht nur anzuflehen, sondern ihnen auch Versprechungen und Gelübde zu weihen. Zur Hilfe in der Not haben sie auch ins Ausland geschickt und fremde Gottheiten und Gottesdienste sich holen lassen." „Die Griechen dagegen haben ihre schönen Tempel und Statuen und Gottesdienste aus Liebe zur Schönheit und zur Göttlichkeit als solcher hingestellt und angeordnet." Darum ist auch die römische Religion mit ihren Augurien und Auspizien keine Religion der Freiheit, sondern der Gebundenheit (im eigentlichen Sinn des Wortes ligare) und des Aberglaubens. Daher auch die Häufigkeit und Wichtigkeit der religiösen Handlungen, Zeremonien und sacra, die ihren Geschäften und Verträgen eine steife Förmlichkeit und Feierlichkeit verleihen.

Die griechische Mythologie war bei den Römern nicht einheimisch, sondern befand sich hier wie auf dem Theater, und ihre Götter wurden von den römischen Dichtern, z. B. von Virgil, gleich einer Maschinerie gebraucht, um gewisse Vorgänge in Szene zu setzen.

Die Griechen waren nicht bloß die Zuschauer, sondern auch der Gegenstand ihrer Spiele; sie haben die Schönheit ihrer Leiber in Haltung, Bewegung, Geschicklichkeit ausgebildet, um sie öffentlich darzustellen und sehen zu lassen. Eben darin bestand ihr „subjektives Kunstwerk". Die Römer dagegen haben sich zu ihren Spielen nur als Zuschauer verhalten; sie haben die mimisch theatralischen Darstellungen, den Tanz und Wettlauf als ein Geschäft behandelt, welches ihre Freigelassenen zu besorgen hatten; ihre Hauptbelustigung aber zur Zeit des Reichtums und des Luxus waren die kolossalen Tier- und Menschenhetzen, die Schlächtereien und Gladiatorenspiele, das unbarmherzige Anschauen, wie Ströme von Blut vergossen werden, wie die Sterbenden röcheln und ihre Seelen aushauchen. Der Gegenstand ihres tragischen Vergnügens waren nicht die Konflikte und Widersprüche der menschlichen Leidenschaften, der Streit der Charaktere und die Schicksale, welche daraus hervorgehen,

sondern die grausame Wirklichkeit des körperlichen Leidens.[1] Die großartigen Schauspiele, welche die Taten der Römer in Szene setzten, aber nicht den Charakter der Spiele hatten, waren die Triumphzüge, der Anblick siegreicher Feldherren, siegeslustiger Heere, gefangener Fürsten, erbeuteter Schätze usf. Anmutig waren ihre ländlichen Feste, die Feste der Aussaat, Ernte, der Jahreszeiten, insbesondere die Saturnalien.

II. Der historische Gang der römischen Welt.

1. Die Einteilung.

Es ist die zwar herkömmliche, aber, philosophisch genommen, falsche Ansicht, welche die römische Geschichte in die drei Perioden des Königtums, der Republik und des Kaiserreichs einteilt. Da diese Einteilung keine Unterschiede prinzipieller Art enthalte, so will Hegel dieselbe dahin verändert wissen, daß erst der zweite punische Krieg die Epoche sein soll, welche die beiden ersten Perioden der römischen Geschichte voneinander scheidet: die erste gehe von den Anfängen bis zum zweiten punischen Kriege, die zweite von ihm bis zum Kaiserreich, in welchem als dem dritten Hauptabschnitt der römischen Geschichte diese drei Momente als die hauptsächlichen unterschieden werden: „Rom in der Kaiserperiode", „das Christentum" und „das byzantinische Reich".[2]

Darüber gerät nun die chronologische Einteilung, die doch auch eine logische ist und sein soll, in die größten numerischen Ungleichheiten, denn die Zahl der ersten Periode verhält sich zu der Zahl der zweiten, wie 551 zu 171. Da nun Hegel die Zeit der Könige nicht nach Maßgabe der höheren Kritik für mythisch und ihre Tradition für episch ansieht, so hätte er die Vertreibung der Könige als eine Begebenheit von epochemachender Bedeutung gelten lassen sollen, zumal er selbst den Streit zwischen den Patriziern und Plebejern als denjenigen Gegensatz betrachtet, welcher die erste Periode des republikanischen Roms kennzeichne.[3]

Durch eine Reihe von Kriegen, deren letzter der erste punische war, hatte Rom die Herrschaft über Italien gewonnen; durch den

[1] Ebendas. S. 355—358. — [2] Ebendas. S. 339—414.

[3] Wie inadäquat die hegelsche Fassung der ersten Periode der römischen Geschichte ist, zeigt sich auch in der überschriftlichen Einteilung: „Erster Abschnitt. Rom bis zum zweiten punischen Kriege. Kapitel I. Die Elemente des römischen Geistes. Kapitel II. Die Geschichte Roms bis zum zweiten punischen Kriege." Das Ganze ist gleich dem zweiten seiner Teile!

zweiten punischen Krieg war es eine Seemacht und nach dem Siege bei Zama die Beherrscherin des Mittelländischen Meeres geworden. Dann folgten die siegreichen Kriege gegen das mazedonische Reich, der dritte punische Krieg und der Krieg gegen Griechenland, welche jener mit der Zerstörung Karthagos, dieser mit der Zerstörung Korinths endeten (146 v. Chr.). Da der Zusammenstoß zwischen den Römern und den Griechen, ihren welthistorischen Vorgängern, aus der im zweiten punischen Krieg errungenen römischen Machtstellung hervorging, so wollte Hegel nach seiner uns bekannten grundsätzlichen Ansicht von der Sukzession der welthistorischen Völker die zweite Periode Roms mit jenem Kriege beginnen lassen, weshalb er die Länge der ersten Periode so übermäßig ausdehnen mußte, daß sich dieselbe von der Zeit der Könige bis zur Zeit der Scipionen erstreckt.

2. Die erste Periode.

Rom ist, wie Hegel sagt, außer Landes entstanden, in einem Winkel, wo drei verschiedene Gebiete zusammenfließen, das der Lateiner, Sabiner und Etrusker, in einer Lage, welche gar nicht geeignet war, den Mittelpunkt des ganzen Italien zu bilden. Schon in dieser Gründung Roms zeigt sich der Charakter des Gewaltsamen. „Rom war von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches." Die Könige, deren letzte auch „die höhere Kritik" für geschichtlich gelten läßt, waren mit Ausnahme des ersten nicht einheimisch, sondern kamen von außen. Der erste König hat aus einer Räuberbande einen Königsstaat geschaffen, der zweite hat die religiösen Gebräuche und die sacra gestiftet. Es ist für das Wesen des römischen Geistes sehr merkwürdig, daß die Religion dem Staate nachgefolgt ist: erst Romulus, dann Numa. Romulus soll den Senat eingesetzt und die Zahl seiner Mitglieder (patres) auf hundert bestimmt haben. Der sechste und vorletzte König, Servius Tullius, hat auf Grund des Census das Volk (populus) in sechs Vermögensklassen eingeteilt und nach Zenturien so geordnet, daß die erste Klasse mit den Rittern in 98 Zenturien bestand, also das Übergewicht behielt, da die Volksversammlung nach Zenturien abstimmte (comitia centuriata). Die Macht des Volks war bei den Vornehmen und Reichen. Ein Frevel, welchen der Sohn des letzten Königs an der Frauen- und Familienehre begangen, hatte die Vertreibung der Könige von seiten der Aristokraten

zur Folge, wie ein ähnlicher Frevel später den Sturz der Dezemvirn herbeiführte.[1]

Die königliche Gewalt ging an zwei einjährige Konsuln über: darin bestand zunächst die Umwandlung des Königtums in das republikanische Staatswesen, aus welchem nunmehr der große Rechtsstreit zwischen den Patriziern und den Plebejern hervorging. Bei den Patriziern waren der Grundbesitz, die obrigkeitlichen Ämter, die richterliche Gewalt; die Plebejer waren arm, verschuldet, von den patrizischen Gläubigern der härtesten Behandlung unterworfen und genötigt Kriegsdienste zu leisten. Hieraus entstanden Empörungen und Sezessionen. Die Plebejer verlangten Land und Schutz; sie haben ein Recht nach dem anderen errungen: gegen die Willkür des Senats den Schutz der Volkstribunen, gegen die Rechtspflege ohne geschriebene Gesetze die Dezemviralgesetzgebung, gegen die Ausschließung von den Staatsländereien und von den höchsten Staatsämtern den Zugang zu beiden durch die lizinischen Gesetze. „Es ist dies das Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Anteil, den auch sie an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Durch diese Vereinigung des Patriziats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Konsistenz, und erst von da ab hat sich die römische Macht nach außen entwickeln können. Es tritt ein Zeitpunkt der Befriedigung in dem gemeinsamen Interesse ein und der Ermüdung an den inneren Kämpfen. Wenn die Völker nach bürgerlichen Unruhen sich nach außen wenden, so erscheinen sie am stärksten; denn es bleibt die vorhergehende Erregung, welche nun kein Objekt mehr im Inneren hat, und dasselbe nach außen hin sucht."[2]

Diese Vereinigung der inneren und äußeren Kraft, der Gesundheit und Größe charakterisiert die Beschaffenheit des römischen Staats zur Zeit der ersten punischen Kriege, und so erscheinen auch die Persönlichkeiten, welche dem Staate in diesem Zustande seiner gesunden, kraftvollen und ungebrochenen Entwicklung gedient und seine Zwecke gefördert haben, als glückliche und große Individualitäten, deren Typus die beiden Scipionen waren, der ältere und jüngere Africanus, der Sieger von Zama und der Zerstörer Karthagos.

[1] Ebendas. S. 344 flgd. – [2] Ebendas. S. 360—374.

3. Die zweite Periode.

Nach einer langen Reihe von Kriegen mit den italischen Völkerschaften, den Etruskern, Volskern, Galliern, den Umbren und Marsen, den Samniten, Lucanen, Tarentinen und Bruttiern, endlich nach dem ersten punischen Kriege herrscht das römische Volk in Italien, Sizilien, Sardinien, Korsika und Spanien. Durch den zweiten punischen Krieg wird Rom, wie schon gesagt, eine Seemacht und die Beherrscherin des Mittelmeers; nun begann mit den Kriegen gegen das mazedonische Reich seine kriegerische Ausdehnung nach Osten, alle folgenden Kriege sind die Konsequenzen der errungenen Siege; der Zweck und das Thema ist die Weltherrschaft ohne alle weiteren geistigen Zwecke, „die abstrakte Herrschaft", die Vernichtung der Völker und aller sich noch regenden Selbständigkeit. «Ceterum censeo Carthaginem esse delendam», sagte und wiederholte der ältere Cato, und das war ein echter Römer.

Wenn man die Herrlichkeit Griechenlands nach den Perserkriegen mit der Herrlichkeit Roms nach den punischen Kriegen vergleicht: welcher Gegensatz! Dort gedeihen in unvergänglicher Schönheit die Werke der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst, alle Geistestätigkeit steht in Blüte; hier ist von alledem nichts. Was die Römer von Kunstschätzen haben, ist von ihnen nicht geschaffen, sondern erbeutet; was sie von Reichtümern und Schätzen haben, ist nicht erworben, nicht eine Frucht ihres Handels und ihrer Industrie, sondern erbeutet und heimgeschleppt, um, wenn es angeht, als Siegesbeute in den Triumphzügen zu paradieren. „Eleganz, Bildung war den Römern als solchen fremd, von den Griechen suchten sie dieselbe zu erhalten." „Griechische Sklaven waren die Dichter, die Schriftsteller der Römer, die Vorsteher ihrer Fabriken, die Erzieher ihrer Kinder."[1]

Die eroberten Länder wurden zu Provinzen gemacht und mit stehenden Heeren versehen, damit sie gehorchten; Prokonsuln oder Proprätoren wurden als Statthalter an ihre Spitze gestellt, um sie zu beherrschen und auszusaugen, Staatspächter (publicani) aus dem Stande der Ritter wurden wie ein Netz durch die Provinzen verbreitet, um Zölle und Tribute zu eigenem Nutzen einzutreiben. „Das römische Prinzip war ganz auf die Herrschaft und Militärgewalt gestellt: es hatte keinen geistigen Mittelpunkt in sich zum

[1] Ebendas. S. 380.

Zweck, zur Beschäftigung und zum Genusse des Geistes. Der patriotische Zweck, den Staat zu erhalten, hört auf, wenn der subjektive Trieb der Herrschaft zur treibenden Leidenschaft wird."[1]

Die inneren Gegensätze sind die verderblichsten: die neuen Patrizier sind der Amtsadel, die Nobilität, die habgierigen und herrschsüchtigen Optimaten, denen der besitz- und arbeitslose, durch Kornspenden und Largitionen gefütterte Pöbel gegenübersteht. Nachdem Attalus, der König von Pergamum, Rom zur Erbin seiner Schätze eingesetzt, hat das edle Brüderpaar Ti. und C. Gracchus vergebens versucht, durch neue agrarische Gesetze den Staat zu retten; sie sind von den Optimaten erschlagen worden. Mit der Habgier ging die Bestechlichkeit ins Maßlose, wie es in dem jugurthinischen Kriege und in der Person Jugurthas zutrage trat. Plötzliche Gefahren, wie die Einfälle und Siege der Cimbern und Teutonen, konnten den Staat wohl aufrütteln, aber nach den Siegen des Marius bei Aquae Sextiae und an der Etsch schritt das Verderben unaufhaltsam vorwärts. Mit den einheimischen Kriegen wetteiferten und wechselten die auswärtigen, dem Bundesgenossenkriege in Italien folgten die mithridatischen Kriege in Asien. Der Sieger in beiden war Sulla. „Da kein allgemeiner und in sich wesentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, so mußten die Individualitäten und die Gewalt herrschend werden." „Aus der Zerrüttung des Staates, welcher keinen Halt noch Festigkeit mehr in sich hatte, sind diese kolossalen Individualitäten hervorgegangen, mit dem Bedürfnis die Einheit des Staates herzustellen, welche in der Gesinnung nicht mehr vorhanden war."[2]

Solche ungeheuerliche Individuen sind Marius, der Führer der Volkspartei, und Sulla, der Führer der Adelspartei, die einander zu vernichten suchen und jeder die Parteiführer und Anhänger des anderen durch blutgierige Proskriptionen vertilgt. Es ist schon klar, daß Rom entweder dem Untergange oder dem Militärdespotismus entgegengeht, aber die Fortdauer des römischen Reichs ist notwendig, ebenso notwendig ist der Übergang der Weltherrschaft in die Alleinherrschaft. Die beiden letzten Glanzpunkte des republikanischen Roms sind Pompejus und Cäsar, jener mit dem Senat, dieser mit seinen Legionen und seinem Genie. „Cäsar, der als ein Muster römischer Zweckmäßigkeit aufgestellt werden kann,

[1] Ebendas. S. 379 flgd. — [2] Ebendas. S. 376 flgd.

der mit richtigstem Verstande seine Entschlüsse faßte und sie aufs tätigste und praktischste, ohne weitere Leidenschaft, zur Ausführung brachte, Cäsar hat weltgeschichtlich das Rechte getan: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt, und zugleich einen neuen nach außen hin aufgeschlossen. Denn die Weltherrschaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäsar aber eröffnete einen neuen Schauplatz: er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden sollte. Dann hat er sich zum Herrscher der Welt gemacht durch einen Kampf, der nicht in Rom selbst sich entschied, sondern dadurch, daß er die ganze römische Welt eroberte."[1]

Daß der athenische Staat, wie er im Laufe der Zeit und des peloponnesischen Krieges geworden war, nicht fortbestehen konnte, das hatte Plato mit völliger Klarheit eingesehen und deshalb seine neue Staatsverfassung entworfen. Daß aber der römische Staat, wie er zur Zeit der Bürgerkriege geworden war, in seiner republikanischen Form nicht fortbestehen konnte: diese Unmöglichkeit hat Cicero nicht begriffen, obgleich er den Marius und Sulla, den Pompejus und Cäsar, den Catilina und Clodius erlebt hatte; er hat immer geglaubt, daß die Schuld an einzelnen Individuen liege, und daß man das republikanische Staatswesen mit gutem Willen durch allerhand Nachbesserung und Nachhülfe erhalten könne.

Es scheint, daß die Weltgeschichte in großen Fragen, von deren Entscheidung die Zukunft der Welt abhängt, den Beweis der Notwendigkeit oder der Unmöglichkeit des Gegenteils wiederholen muß, um die Sache mit widerspruchsloser Sicherheit festzustellen; sie hat die Notwendigkeit des römischen Cäsarismus und die Erfolglosigkeit der Ermordung Cäsars zweimal bewiesen: durch die Schlacht bei Philippi und durch die bei Actium. So mußten die Bourbonen zweimal vertrieben und Napoleon zweimal besiegt werden.[2]

III. Das Kaiserreich.

1. Das Privatrecht.

Der Übergang in die römische Alleinherrschaft geschah fast unmerklich. Die höchsten obrigkeitlichen Ämter wurden nicht abgeschafft, sondern in der Person des Alleinherrschers vereinigt. Cäsar Octavianus Augustus, der Erbe Cäsars und sein Großneffe, war princeps senatus, Konsul, Zensor, Tribun, und hatte, was die

[1] Ebendas. S. 380 u. 381. — [2] Ebendas. S. 380 u. 381.

Hauptsache war, das Imperium, d. h. die Herrschaft über das Heer: er war Imperator.[1]

Da die Weltherrschaft nunmehr in der Alleinherrschaft besteht, so ist für den Weltzustand die geistige und moralische Art des einzelnen Herrschers gleichgültig, es kommt wenig darauf an, ob der Kaiser ein Mann von erhabenen Gesinnungen ist, wie Vespasian und Titus, oder ein nichtswürdiger und abscheulicher Mensch, wie Domitian. Und da die Macht des Kaisers von der Leibwache und dem Heere abhängt, so ist eine natürliche Folge, die sehr bald zur Geltung kommt und später immer mehr um sich greift, daß die Prätorianer oder die Legionen den Kaiser machen und ihren Günstling zum Imperator ausrufen. Endlich da der Kaiser die allein mächtige und die einzige politische Person ist, so sind ihm gegenüber alle anderen gleich ohnmächtig und ohne alle politische Bedeutung, d. h. sie sind einander gleiche Privatpersonen, deren Geltung im Privatrecht besteht, das seine Realität im Eigentum hat. „Das Privatrecht nämlich ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt, — im Eigentum. Der lebendige Staatskörper und die römische Gesinnung, die als Seele in ihm lebte, ist nun auf die Vereinzelung des toten Privatrechts zurückgebracht. Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist; so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst."[2]

Die politische Freiheit, mit ihr die Freiheit im Staat und in der Welt ist unwiederbringlich verloren. Indessen bietet in dieser Not der Zeiten, welche das Schicksal der Welt ist, in dieser ungeheuren Erniedrigung des öffentlichen Rechtszustandes die Philosophie eine tröstliche Erhöhung des Bewußtseins, freilich eine Philosophie nicht römischen, sondern, gleich aller anderen Geistesbildung, griechischen Ursprungs, aber dem römischen Zeitbewußtsein und den Freiheitsbedürfnissen der noch übrig gebliebenen edlen Römer vollkommen gemäß und entsprechend. Das Grundthema dieser nacharistotelischen, in die drei gleichzeitigen, einander entgegengesetzten, in der Hauptsache einverstandenen Richtungen des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus geteilten Philosophie ist die Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins von der Welt, die Er-

[1] Ebendas. S. 382. — [2] Ebendas. S. 383—385.

richtung einer von den Mächten der Welt unangreifbaren, unerschütterlichen, (gleich dem Gotte des Aristoteles) unbewegbaren Burg im Innersten und in der Tiefe der ihrer selbstbewußten Persönlichkeit. Die Themata dieser Unerschütterlichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins (ἀταραξία) sind der erhabene Wille, der erhabene Genuß und der erhabene Zweifel. Doch bleiben diese Erhabenheiten immer nur innerlich gedachte, im Gegensatz zur Welt befindliche und darum mit der Welt und dem Weltlauf behaftete; sie sind nicht, was sie sein möchten: die Freiheit von der Welt. Diese Freiheit ist die Erlösung von der Welt und damit in Wahrheit die Erlösung der Welt. Das ist aber nicht das Thema der Philosophie, sondern der Religion und zwar einer neuen Weltreligion.[1]

2. Das Christentum.

Der Anfang des römischen Kaiserreichs und der des Christentums sind gleichzeitig, sofern die Geburt Christi diesen Anfang bestimmt hat. Der Zeitpunkt ist von weltgeschichtlicher Bedeutung. Durch die christliche Religion ist in der Menschheit ein neues Prinzip aufgegangen, welches nicht mehr zu überwinden ist, sondern nur auszubilden und zu entwickeln. In Christus ist das Heil der Welt geboren. Die Weltgeschichte geht bis hierher und von hier an. Darum sagt auch die Schrift von Christus, er sei erschienen, als die Zeit erfüllt war.

In dem Weltzustande, der ihm vorausgeht und ihn umgibt, herrscht das Unheil und das Bewußtsein desselben in der Menschheit. Während in dem römischen Kaiserreich es nur Privatrecht und Privatrechte gibt, ist der öffentliche Zustand die absolute Rechtslosigkeit. „Das Elend dieses Widerspruchs ist die Zucht der Welt", d. h. es treibt zum Gefühle der eigenen Nichtigkeit. Dieses Gefühl lebt schon in jener tröstlich scheinenden Philosophie, die mit ihrer stumpfen Weltgleichgültigkeit und Weltverachtung im Grunde auf der Verzweiflung an der Welt und über dieselbe beruht. „Die Unerschütterlichkeit des Skeptizismus machte zum Zweck des Willens die Zwecklosigkeit selbst. Diese Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewußt und ist der Rat der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte."[2]

Aber das Gefühl der eigenen Nichtigkeit und Gottverlassenheit erfüllt recht eigentlich das Bewußtsein des jüdischen Volks, aus

[1] Ebendas. S. 386 u. 387. — [2] Ebendas. S. 387—390.

welchem Christus unmittelbar hervorgeht. In den „Davidischen Psalmen“ und in den Propheten findet dieses unglückliche, nach Gott dürstende Bewußtsein seinen vollen Ausdruck. Nun sind auch die letzten äußerlichen Befriedigungen, die im Besitz der Familie, des Landes Kanaan und der im Tempel zu Jerusalem dargebrachten Opfer noch erhalten waren, verloren gegangen; die Religion ist schon von den syrischen Königen verfolgt, Jerusalem und der Tempel sind von den Römern zerstört worden. Das Unglück und das trostlose Bewußtsein desselben ist vollendet. Im Grunde liegt dieses heillose Bewußtsein schon in den Uranschauungen der mosaischen Religion: in der Geschichte des Sündenfalls. Apollo, der griechische Gott, sagt zum Menschen: „erkenne dich selbst“. Die Selbsterkenntnis ist erst die eigentliche Menschwerdung. Nach der mosaischen Erzählung verbietet Gott die Erkenntnis des Guten und Bösen. Hier ist das Sicherkennen gleich dem Sündigwerden. Was den Menschen zum Menschen macht, macht ihn hier zugleich zum Sünder, zum heillosen Sünder: dies ist das böse Schicksal der Menschheit, der Fluch, der auf ihr lastet, sie hat sich durch ihre Selbsterkenntnis, durch diesen Standpunkt des Fürsichseins von Gott getrennt und losgerissen. „Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.“ Das verlorene Paradies, das menschenlose, ist und kann nichts anderes sein als ein Tiergarten.[1]

Das Erkennen hat den Riß gemacht, die Trennung von Gott, den Zwiespalt und Dualismus, in welchem das jüdische Bewußtsein befangen ist und bleibt: daher „das unglückliche Bewußtsein“, welches Hegel schon in der Phänomenologie mit dem Stoizismus und Skeptizismus kombiniert, aber nicht auf das jüdische Bewußtsein beschränkt hatte.[2]

Das Erkennen heilt den Riß und bewirkt die Versöhnung der Menschheit und der Welt: diese Versöhnung besteht darin, daß der Mensch sich erkennt in Gott. In diesem Punkte, richtig verstanden, liegt das ganze Gewicht der Sache.

Das Thema dieser Erkenntnis ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Diese Einheit war auch in der griechischen und römischen Welt zur religiösen Geltung und Gegenständlichkeit ge-

[1] Ebendas. S. 389—391.
[2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. VII. S. 331—340.

langt, aber nicht tiefer gedrungen, als in Griechenland bis zur Schönheit der menschlichen Individualität und in Rom bis zur inneren, zweckbewußten Persönlichkeit; das römische Kaiserreich hat seine Herrscher, die einzelnen wirklichen Subjekte sozusagen mit Haut und Haaren vergöttert, gleichviel ob es wertvolle oder nichtswürdige Menschen waren. Dagegen in der christlichen Religion erscheint die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, in diesem einzelnen, wirklichen Menschen, nicht in der oder jener Seite seiner äußeren Individualität und Persönlichkeit, sondern in der Wurzel seines Wissens und Wollens, als gewußte und gewollte, d. h. als geistige Einheit mit Gott, als das völlige Aufgehen in Gott, das gewollte und gewußte Leben in ihm und für ihn. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." In der Person Christi erscheint Gott als Geist, er erscheint so, wie er in Wahrheit ist, d. h. er hat sich in dieser Person offenbart; darum ist diese Person, Christus als Gegenstand der christlichen Religion, nicht die Vergötterung oder Vergottung des Menschen, sondern die Menschwerdung Gottes, nicht Apotheose, sondern Inkarnation. Darum ist die christliche Religion in dem geschichtlichen Stufengange der Religionen auch die höchste, die vollkommenste: sie ist diejenige Religion, in welcher sich die Idee der Religion realisiert hat. In der Person Christi ist das Heil der Welt erschienen, nur in der Gemeinschaft mit ihm, in der inneren, geistigen Gemeinschaft kann und soll es fortwirken, hat es fortgewirkt. Er selbst sagt: „Wenn ich nicht mehr bei euch bin, wird euch der Geist in alle Wahrheit leiten". Erst am Pfingstfeste wurden die Apostel des heiligen Geistes voll. „Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtsein wurde. Ebensowenig ist es das rechte Verhältnis, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: was hat es mit seiner Geburt, mit seinem Vater und seiner Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern usf. für eine Bewandtnis? d. h. was ist er geistlos betrachtet? Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer usf., so stellt man ihn auf gleiche Linie mit Sokrates und anderen, wenn man auch seine Moral höher

stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral usf., dies alles ist nicht das letzte Bedürfnis des Geistes, daß nämlich der Mensch den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dies sein soll, so ist die Vorstellung der spekulativen Idee, der absoluten Wahrheit geleugnet. Um diese aber ist es zu tun, und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt; ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen, oder von da oder dorther flossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen sein wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist."[1]

Ich habe diese Stelle ganz wiedergegeben, da sie zur Kenntnis der Denkart und Lehre unseres Philosophen wichtig ist, denn sie zeigt sehr deutlich, wie sich Hegel zur Evangelienkritik verhalten haben würde, wenn er die tübinger Theologie, D. F. Strauß, F. Chr. Baur usf. erlebt hätte. Er fragt nicht, wer oder was Christus war als Subjekt und Stifter der christlichen Religion, sondern er legt das Hauptgewicht in das, was Christus geworden ist als Objekt der christlichen Religion, der Gemeinde, der Kirche, der Menschheit, die nicht bloß zwei oder drei zählt, die sich in seinem Namen versammeln, sondern zweihundert Millionen. Seine Gemeinde gehört zu ihm selbst, zu seiner Person, zur Realität seiner Idee, zu der „Wahrheit an und für sich". „Die Gemeinde ist ein wirkliches, gegenwärtiges Leben im Geiste Christi."[1]

Das Christentum entwickelt sich in der Form der Gemeinde und Kirche im römischen Kaiserreiche unter einer Reihe von Verfolgungen, bis es durch seine fortschreitende Organisation zu einer siegreichen Macht erstarkt ist. Der Christusglaube entwickelt sich in der Form der Glaubenssätze oder Dogmen noch im römischen Kaiserreiche durch die Konzilien zu einer kirchlichen Glaubenslehre, zu deren Gestaltung und Ausbildung die Philosophie mitwirken mußte. In Alexandrien, dem Kommunikationspunkte der morgen- und abendländischen Welt, hatte sich in dem Juden Philo die jüdische Religion mit der griechischen Philosophie vereinigt; die

[1] Hegel IX. S. 392—396. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XII. S. 426 bis 430.— [2] Hegel. IX. S. 396—399.

jüdische Gottesidee hatte die griechische Logosidee in sich aufgenommen und dadurch aufgehört, ein abstraktes und unterschiedsloses Wesen zu sein; nun wurde durch das vierte Evangelium der Logosbegriff auf die Person Christi übertragen und es mußten jene metaphysischen Fragen nach dem Wesensverhältnis zwischen Gott und Christus, zwischen Vater und Sohn entstehen, welche die Dogmen entschieden haben. Auch hier interessiert unseren Philosophen weit weniger die Herkunft als das Resultat und dessen Wahrheit; es interessiert ihn weniger, wo die Sache hergekommen, als die Wahrheit, die dabei herausgekommen ist. „Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hineingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seien dem Christentume fremd und gingen dasselbe nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig; die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich?"[1]

Nunmehr ist die Aufgabe, daß die Idee des Geistes, welche das Wesen und Thema der christlichen Religion ausmacht, in die Welt eingeführt und das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. Aber zur Lösung dieser Aufgabe sind andere Völker berufen als das römische und eine andere als die römische Welt: nämlich die germanischen Völker und die christlich germanische Welt.[2]

3. Das byzantinische Reich.

Constantin hat das Christentum zur römischen Staatsreligion erhoben und aus dem alten Byzanz eine neue Residenz unter dem Namen Konstantinopel geschaffen; Theodosius der Große hat das ungeheure Reich, das vom atlantischen Ozean bis zum Tigris und vom Innern Afrikas bis an die Donau reichte, endgültig in zwei Hälften geteilt: das oströmische (byzantinische) und das weströmische Reich. Dieses, den Einbrüchen der barbarischen Völker preisgegeben, eilt mit schnellen Schritten dem Untergange entgegen. Alarich, der Westgotenkönig, stürmt und plündert Rom (410), Attila erscheint in Oberitalien (453), Genserich, der Vandalenfürst, plündert Rom von neuem (455), endlich macht Odoaker, Fürst der Heruler, dem weströmischen Reich für immer ein Ende (476). Das oströmische Reich hat das weströmische fast ein Jahrtausend

[1] Ebendas. S. 399—402. — [2] Ebendas. S. 402—408.

überlebt, bis endlich die Türken es erobert und seine Herrschaft zerstört haben (1453).[1]

Auf dem Schauplatz des weströmischen Reiches erscheinen die neuen, rohen, germanischen Völker, die durch das Christentum erst zu erziehen und zu bilden sind, aus welcher Erziehung allein das christliche Freiheitsbewußtsein hervorgehen kann, welches zu verwirklichen und als Weltzustand zu entwickeln die germanischen Völker berufen sind. Dagegen kommt in dem byzantinischen Reiche das Christentum zu einer vorhandenen, alten, fertigen und hohen Bildung, die es nicht durchdringt, sondern nur äußerlich berührt und gleichsam anstreicht, weshalb es nur die kirchlichen Streitigkeiten sind, welche, gleich den Zirkusparteien der Grünen und Blauen, die Leute interessieren und die Volksleidenschaften erhitzen: die Bestimmungen des kirchlichen Lehrbegriffs und die Besetzung der kirchlichen Ämter. Um das Jota, welches die ὁμοουσία (Wesensgleichheit) von der ὁμοιουσία (Wesensähnlichkeit) zwischen Vater und Sohn unterscheidet, sind Ströme des Blutes vergossen worden. „Bei Gregor von Nazianz heißt es irgendwo: «Diese Stadt (Konstantinopel) ist voll von Handwerkern und Sklaven, welche alle tiefe Theologen sind, und in ihren Werkstätten und auf den Straßen predigen. Wenn ihr von einem Manne ein Silberstück gewechselt haben wollt, so belehrt er euch, wodurch der Vater vom Sohne unterschieden sei; wenn ihr nach dem Preis eines Laibs Brot fragt, so wird euch zur Antwort, daß der Sohn geringer sei als der Vater, und wenn ihr fragt, ob das Brot fertig, so erwidert man euch, daß der Sohn aus Nichts geworden».“

„Diese beiden Reiche“, sagt Hegel, „bilden einen höchst merkwürdigen Kontrast, worin wir das große Beispiel von der Notwendigkeit vor Augen haben, daß ein Volk im Sinne der christlichen Religion seine Bildung hervorgebracht haben müsse.“ „Das byzantinische Reich ist ein großes Beispiel, wie die christliche Religion bei einem gebildeten Volke abstrakt bleiben kann, wenn nicht die ganze Organisation des Staates und der Gesetze nach dem Prinzipe derselben rekonstruiert wird.“[2]

[1] Ebendas. S. 407 u. 408. — [2] Ebendas. S. 408—414.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Die Philosophie der Geschichte. E. Die germanische Welt.

I. Die Elemente der christlich-germanischen Welt.

1. Einteilung. Die Völkerwanderungen.

Da das Christentum die absolute Religion ist, über welche nicht mehr hinausgeschritten werden kann und deren Idee des Geistes und der Freiheit zu verwirklichen das Thema und die Aufgabe der christlich germanischen Welt ausmacht, so können die Epochen der letzteren nicht in ihrer Beziehung nach außen gesucht werden, weder zu einem welthistorischen Volke, welches vorausgeht, noch zu einem solchen, welches nachfolgt; vielmehr ist die Herausgestaltung der weltlichen Freiheit aus der christlichen die gemeinsame Aufgabe der germanischen Völker.[1]

Das Bedürfnis nach besseren Wohnsitzen und die Möglichkeit, sie im römischen Reich durch Kriegsdienste und kriegerische Einfälle zu erwerben, haben die Wanderungen germanischer Völkerschaften zur Folge gehabt, wodurch sich vier Reiche herausgebildet haben: 1. das westgothische in Portugal, Spanien und einem Teile des südlichen Galliens, 2. das fränkische zwischen Mosel und Schelde, das sich unter Chlodwig erobernd in Gallien ausbreitet und bis an die Loire erstreckt, 3. das ostgothische unter Theoderich in Italien, dem die Byzantiner unter Justinian durch Belisar und Narses ein Ende gemacht haben, und nach der kurzen byzantinischen Episode die Longobarden gefolgt sind (568), deren zweihundertjährige Herrschaft von den Franken vernichtet wird, 4. das eigentliche Deutschland, das fünf Hauptstämme in sich begreift: die ripuarischen und die in den Maingegenden angesiedelten Franken, die Alemannen, die Bojoarier, die Thüringer und die Sachsen.

Aus der Mischung der römischen Bewohner und der siegreich eingedrungenen Germanen sind in Portugal, Spanien, Italien und Gallien die vier romanischen Nationen hervorgegangen, denen die drei germanischen gegenüberstehen in dem von den Angeln und Sachsen germanisierten England, in Deutschland und in Skandinavien. Die kriegerischen, taten- und abenteuerlustigen skandinavischen Auswanderer sind die Normannen (Wikinger), welche Rußland, Nordfrankreich und von hier aus England, Unteritalien erobern und normannische Reiche gründen.[2]

[1] Ebendas. S. 414—421. — [2] Ebendas. S. 421—424.

Von der großen slavischen Nation im Osten Europas, von den dazwischen gelagerten Magyaren (Ungarn), von den Bulgaren, Serbiern und Albanesen usf., von dieser ganzen Masse wird hier nicht gehandelt, „weil sie bisher nicht als ein selbständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten ist. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nicht an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu tun".[1]

Zwei Bedingungen oder Faktoren hat Hegel als solche hervorgehoben, welche der Aufnahme des Christentums von seiten der germanischen Völker entgegengekommen sind und zur Förderung gereicht haben: die erste liegt in der subjektiven oder psychischen Eigenart der Germanen, welche Hegel mit dem Worte Gemüt bezeichnet, ohne deutlich zu sagen, was dieses Gemüt ist oder er darunter versteht. Denn daß die Gemütlichkeit „die Empfindung der natürlichen Totalität in sich" sei, „keinen bestimmten Zweck" habe, „jede Besonderheit ihr aber wichtig werde, weil das Gemüt sich ganz in jede hineinlege", daß sie „im ganzen wie ein Wohlmeinen aussehe", wovon der Charakter das Gegenteil sei: dies alles sind Bestimmungen, welche die Sache keineswegs erleuchten und ihre Richtigkeit mehr ahnen lassen, als kundgeben.[2] Die Geschichte vom Opfertod Christi, von der Gefolgschaft und Treue der Jünger, der Reue des Petrus, der Todsünde und dem Tode des Verräters hat für den Sinn der Germanen etwas unmittelbar Anmutendes und Ergreifendes, und das erklärt sich aus ihrem Gemüt. Die zweite Bedingung erregt zunächst unser Befremden, sie besteht in dem schrecklichen Schauspiel der furchtbarsten Losgebundenheit in den germanischen Königshäusern, vor allem in dem Hause der Merowinger selbst, in der Person des Chlodwig, die von Verbrechen trieft, und in der Härte und Grausamkeit der ganzen Reihe seiner Nachfolger. Man kann der christlichen Moral nicht in so schrecklicher Weise auf die Dauer hohnsprechen, ohne zuletzt am eigenen Gewissen und dessen Verzweiflung zu erfahren, daß die Religion und die Moral recht haben; dann macht sich das Bedürfnis nach religiöser Einsamkeit geltend und nach Beschwichtigung des Gewissens durch reiche Schenkungen an die Geistlichkeit und an die Kirche. Es verhält sich mit der christlichen Religion, wie mit der Wahrheit, von der es heißt: «La

[1] Ebendas. S. 425. — [2] Ebendas. S. 425 u. 426.

vérité, en la repoussant, on l'embrasse». „Europa kommt zur Wahrheit, indem und insofern es sie zurückgestoßen hat. In dieser Bewegung ist es, daß die Vorsehung im eigentlichen Sinne regiert, indem sie aus Unglück, Leiden, aus partikularen Zwecken und dem bewußten Willen der Völker ihren absoluten Zweck und ihre Ehre vollführt."[1]

Dies ist wieder einer der Aussprüche, welche den Tiefsinn und Tiefblick Hegels beurkunden, denn es ist ein Tiefblick, daß er an den Gräueln im Hause der Merowinger nicht vorübergesehen, sondern den positiven Ertrag derselben, d. h. ihren Nutzen in Ansehung des Zeitalters zu schätzen gewußt hat.

2. Der Mohammedanismus.

Man ist erstaunt, unter den „Elementen der christlich-germanischen Welt" den Mohammedanismus in vorderster Reihe genannt zu sehen, aber diese Hervorhebung erklärt sich vollkommen erstens aus der Notwendigkeit des Gegensatzes und der Ergänzung beider, und zweitens daraus, daß aus diesem Gegensatze die Kreuzzüge und das christliche Rittertum hervorgegangen sind, welche zum Wesen des Mittelalters gehören.

Die mohammedanische Religion verhält sich zur christlichen, wie die Verehrung des abstrakten Geistes zu der des konkreten, wie der reine Monotheismus zur trinitarischen Gottesidee; der jüdische Gottesbegriff, befreit von allem jüdischen Partikularismus, von der Vorstellung eines auserwählten und ausschließenden Volkes, mit dem Gott einen Bund geschlossen habe: diese Idee des abstrakt und absolut Einen in seiner vollkommenen Schrankenlosigkeit ist die mohammedanische Gottesidee. Dieser Gott ist nicht mehr Jehova, sondern Allah. Die Verehrung dieses einen, allein wahren Gottes ist der einzige Endzweck des Mohammedanismus und das einzige Band, welches alles verbinden soll; die kriegerische Ausbreitung dieses Glaubens ist die höchste Pflicht, für diesen Glauben zu sterben das höchste Verdienst, und die höchste Belohnung ist das Paradies. Nie hat die Begeisterung in kürzerer Zeit größere Taten vollbracht, als in der Ausbreitung der arabischen Religion von ihrem Ursprunge in Mekka und Medina zu einem arabischen Weltreich in Syrien, Persien, Ägypten, dem nördlichen Afrika, Spanien, bis seiner weiteren Ausdehnung von Karl Martell in Frankreich

[1] Ebendas. S. 429—431.

durch die Schlacht bei Tours an der Loire ein Ziel gesetzt wurde (732). Es war ein Jahrhundert nach dem Tode des Propheten.

Die Begeisterung für das Abstrakte ist der Fanatismus, der das wirkliche Leben verheert und verwüstet. «La religion et la terreur», hieß der Ruf des Mohammedanismus, dieser Revolution des Orients, wie «la liberté et la terreur» der Ruf der französischen Revolution, als Robespierre sie beherrschte. „Aber die abstrakte, darum allumfassende, durch nichts aufgehaltene und nirgend sich begrenzende, gar nichts bedürfende Begeisterung ist die des muhamedanischen Orients.“[1]

Indessen darf man die Welt nicht verwüsten, wenn man sie beherrschen will, weshalb auch die mohammedanischen Herrscher ihren Fanatismus gemildert und das Gedeihen der Dinge gefördert haben: die Chalifen haben Kunst und Wissenschaft nicht, wie Omar die alexandrinische Bibliothek, verdammt, sondern wie Harun-al-Raschid und Al-Mansur aufblühen lassen und für ihre Hebung und Verbreitung Sorge getragen. „Im Kampfe mit den Sarazenen hatte sich die europäische Tapferkeit zum schönen, edlen Rittertum idealisiert; Wissenschaft und Kenntnisse, insbesondere der Philosophie, sind von den Arabern ins Abendland gekommen; eine edle Poesie und freie Phantasie ist bei den Germanen im Orient angezündet worden, und so hat sich auch Goethe an das Morgenland gewandt und in seinem Divan eine Perlenschnur geliefert, die an Innigkeit und Glückseligkeit der Phantasie alles übertrifft.“[2]

3. Das Reich Karls des Großen.

An der Spitze der Dienstmannschaft der fränkischen Könige stand der major domus, dessen Macht durch die Energie der Charaktere in demselben Maße im Steigen begriffen war, als die Macht der Könige durch die Schwäche der Charaktere im Sinken. Endlich war das Maß erschöpft, und Pipin der Kurze mit Hilfe des Papstes Zacharias stieß die Merowinger vom Thron und machte sich zum Könige der Franken (752). Der Lohn für den römischen Stuhl war die Gründung eines päpstlichen Länderbesitzes, welchen Pipin im Kriege mit den Longobarden erobert hatte und dem Papst (Stephan II.) schenkte. Nachdem sein Sohn, Karl der Große, das Reich der Longobarden vernichtet hatte, wurde er als Schutzherr der römischen Kirche und als Erneuerer des römischen Reichs zu

[1] Ebendas. S. 431—435. — [2] Ebendas. S. 435—437.

Ende des Jahres 800 vom Papst gekrönt und hieß nunmehr nicht mehr Patritius von Rom, sondern römischer Kaiser. Es gab jetzt zwei Kaiserreiche: das morgenländische und das abendländische, und zwei christliche, bald feindlich geschiedene Kirchen: die griechisch-katholische und die römisch-katholische.

Das Reich Karls des Großen war ein Weltreich und umfaßte Frankreich (seit 768 auch Aquitanien, das Land südlich von der Loire), Deutschland, inbegriffen die von Karl eroberten Sachsenlande zwischen Rhein und Weser, Ober- und Mittelitalien. Dieses neue Weltreich, in Ansehung der erblichen Nachfolge, der Kriegsverfassung, die auf dem Heerbann, einer Art Landwehr, beruhte, der Gerichtsverfassung, die von den Gemeindegerichten unter dem Vorsitz des Zent- und des Gaugrafen zu den Reichs- und den Hofgerichten emporstieg, der kirchlichen Einteilung in Bistümer mit ihren Domen und Domschulen, endlich der Staatseinkünfte, die zum größten Teil aus dem Ertrage der vielen Kammergüter mit ihren Schlössern (Pfalzen), wo der Kaiser sich abwechselnd aufhielt, bestritten wurden, war oder schien fest und systematisch geordnet. Aber das Band der Einheit lag in der gewaltigen Persönlichkeit des Herrschers und zerriß nach seinem Tode, das Reich ermangelte nach außen der Kraft der Verteidigung, nach innen der Kraft der Gerechtigkeit und Schutzherrlichkeit. Die zentrifugalen Kräfte, welche der Einheit zuwiderliefen, begannen ihre Wirksamkeit, die in einer dreifachen Reaktion gegen die Einheit bestand. Diese Reaktion ging aus von den Völkern, von den Individuen und von der Kirche.[1]

II. Das Mittelalter.

1. Das Feudalsystem und die Hirarchie. Das Städtewesen.

Nach dem Vertrage zu Verdun (843) zerfiel das karolingische Weltreich in die drei Sonderreiche Frankreich, Deutschland und Italien; die Teilung war bedingt durch die Interessen nicht bloß der drei Enkel Karls des Großen, sondern auch der Völker, welche auseinanderstrebten.[2]

Von außen waren es hauptsächlich drei Völker, deren kriegerischen und massenhaften Einfällen die Länder des geteilten Reichs ohne die Kraft der Abwehr ausgesetzt waren: die Normannen, die Magyaren und die Sarazenen. Die Normannen hatten in

[1] Ebendas. S. 437—443. S. 444. — [2] Ebendas. S. 445 u. 446.

Nordfrankreich die Normandie gewonnen und eroberten von hier aus England (1066), wo sie das angelsächsische Königtum vernichteten und das Lehenswesen einführten. Damit war der Grund zu den späteren englisch-französischen Kriegen gelegt, in welchen die mächtigen Könige Englands und Herzöge der Normandie den schwachen Königen von Frankreich gegenüberstanden. Die Magyaren verheerten die deutschen Länder. Die Sarazenen hatten Sizilien erobert und gefährdeten durch ihre räuberischen Züge die Küsten des Mittelländischen Meeres und die Binnenländer.

Das erste Panier der Germanen, wie Hegel es nennt und schon Tacitus geschildert hat, war die ungemessene Freiheitsliebe der Einzelnen, das zweite war ihre unverbrüchliche Treue in der Genossenschaft und Anschließung; die Vereinigung beider Tugenden hätte den Staat ausmachen sollen, dieser aber war aus lauter Privatrechten zusammengesetzt und kein Ganzes. Was nun den Zustand der Individuen in dem geteilten Frankenreiche betraf, so war ihr Schutzbedürfnis so groß, wie ihre völlige Schutzlosigkeit. Um sich und ihre Habe zu schützen, mußten die Individuen zu anderen Individuen ihre Zuflucht nehmen, die schwächeren zu denen, welche mächtiger waren, sie mußten ihren Besitz einem mächtigeren Gewalthaber, es sei nun ein Kloster, ein Abt oder ein Bischof, ein Graf usf. übergeben (feudum oblatum) und es von diesem, mit gewissen Verpflichtungen belastet, zurückempfangen. So war aus dem freien Eigentümer ein Vasall oder Lehnsmann geworden, aus dem freien Besitz ein geliehener; der Lehnsherr aber war wieder der Lehnsträger oder Vasall eines mächtigeren Gewalthabers, und so entstand aus dem Verhältnis der Feudalität das Feudalsystem, welches den Charakter des mittelalterlichen Staates ausmacht: „Feudum ist mit fides verwandt; die Treue ist hier eine Verbindlichkeit durch Unrecht, ein Verhältnis, das etwas Rechtliches bezweckt, aber zu seinem Inhalt ebenso sehr das Unrecht hat; denn die Treue der Vasallen ist nicht eine Pflicht gegen das Allgemeine, sondern eine Privatverpflichtung, welche ebenso der Zufälligkeit, Willkür und Gewalt anheimgestellt ist. Das allgemeine Unrecht, die allgemeine Rechtlosigkeit wird in ein System von Privatabhängigkeit und Privatverpflichtung gebracht, so daß das Formelle des Verpflichtetseins allein die rechtliche Seite davon ausmacht“.[1]

[1] Ebendas. S. 449.

Zu der Schutzlosigkeit im Innern kam die Schwäche der Regenten, in welcher die Karolinger untergegangen sind, wie vorher die Merowinger. In Frankreich, wo die königliche Gewalt erblich war, folgten die Capetinger, deren erster der kraftvolle Graf Hugo Capet war. Deutschland dagegen, wo der König den großen Titel des römischen Kaisers führte und vom Papst die Krone empfing, war und blieb ein Wahlreich, in welchem durch die stets einschränkenden Bedingungen von seiten der Wähler die kaiserliche Gewalt immer mehr zu einer bloßen Scheingewalt, zu einem hohlen Schattenwesen abgemindert und abgeschwächt wurde.

Die dritte Reaktion kam von der Kirche. Die Bischöfe waren große Feudalherren, sowohl Lehnsherren als Vasallen, wodurch das kirchliche Amt käuflich und weltlich gemacht wurde. Das Papsttum im 10. und 11. Jahrhundert war eine Beute römischer Adelsfaktionen, zuletzt der Grafen von Tuskulum geworden, wodurch es in die ärgste Verwilderung geriet. Dem mußte ein Ende gemacht, die Kirche in gewissem Sinn entweltlicht, von dem Feudalstaat losgerissen und in der Gestalt eines theokratischen oder hierarchischen Reiches demselben entgegengestellt, vielmehr über ihn erhoben werden. Die Weltstimmung des 11. Jahrhunderts in der Angst vor dem nahen Untergange der Welt und dem Anbruch des jüngsten Gerichts kam diesem Zuge der Kirche, dieser im Sinne der Macht angestrebten Entweltlichung sympathisch entgegen. Zu der Angst und Furcht vor der nächsten Zukunft kamen durch die Hungersnöte noch die Qualen der unmittelbaren Gegenwart.

Schon unter der Leitung des Kardinals Hildebrand hatte Papst Nikolaus II. die Wahl des Papstes so geordnet, daß sie nur durch den römischen Klerus oder die Kardinäle geschehen konnte (1059). Wie Hildebrand nun selbst Papst geworden war (1073), so verkündete er als Gregor VII. die beiden großen Gesetze des Zölibats oder des Verbots der Priesterehe und des Verbots der Simonie oder der Käuflichkeit eines kirchlichen Amts, wonach dasselbe folgerichtigerweise auch nicht auf feudalem Wege erworben oder von einer weltlichen Gewalt übertragen werden durfte (Verbot der Laieninvestitur). „Die Kirche wollte als göttliche Macht die Herrschaft über die weltliche, von dem abstrakten Prinzipe ausgehend, daß das Göttliche höher stehe als das Weltliche. Der Kaiser mußte bei seiner Krönung, welche nur dem Papste zukam,

einen Eid leisten, daß er dem Papste und der Kirche immer gehorsam sein wolle. Ganze Länder und Staaten, wie Neapel, Portugal, England, Irland kamen in ein förmliches Vasallenverhältnis zum päpstlichen Stuhle."[1]

Die Hierarchie ist kein geistiges Reich, sondern ein geistliches und besteht in der Herrschaft der Geistlichen oder der Priester über die Laien; diese Herrschaft wird ausgeübt durch die Spendung der Gnadenmittel oder der Sakramente. Durch die Konsekration des Priesters geschieht die Verwandlung der Zeichen des Abendmahls, des Brots und des Weins in den Leib und das Blut Christi; die Gegenwart Christi, welche eine geistige ist und sein soll, wird auf diese Weise in eine äußere, sinnliche, geistlose verkehrt, in ein Ding, in ein Dieses, wie Hegel gern sagt. In der Beichte wird das Individuum in der ganzen Partikularität seines Tuns vom Beichtvater erforscht und auf diesem Wege geleitet und beherrscht. „So hat die Kirche die Stelle des Gewissens vertreten; sie hat die Individuen wie Kinder geleitet und ihnen gesagt, daß der Mensch von den verdienten Qualen befreit werden könne, nicht durch seine eigene Besserung, sondern durch äußerliche Handlungen, opera operata — Handlungen nicht des guten Willens, sondern die auf Befehl der Diener der Kirche verrichtet werden, als: Messe hören, Büßungen anstellen, Gebete verrichten, pilgern, Handlungen, die geistlos sind, den Geist stumpf machen, und die nicht allein das an sich tragen, daß sie äußerlich verrichtet werden, sondern man kann sie noch dazu von Anderen verrichten lassen. Man kann sich sogar von dem Überfluß der guten Handlungen, welche den Heiligen zugeschrieben werden, einige erkaufen, und man erlangt damit das Heil, das diese mit sich bringen. So ist eine vollkommene Verrückung alles dessen, was als gut und sittlich in der christlichen Kirche anerkannt wird, geschehen: nur äußerliche Forderungen werden an den Menschen gemacht und diesen wird auf äußerliche Weise genügt. Das Verhältnis der absoluten Unfreiheit ist so in das Prinzip der Freiheit selbst hineingebracht."

Der wahre Glaube ist innerer, geistiger Art. Dieser Glaube aber, den die Hierarchie fordert und bewirkt, ist ein äußerer geistloser Glaube, der in einem äußeren, geistlosen Tun besteht: das ist nicht Glaube, sondern Glaubensgehorsam, ein erzwingbarer

[1] Ebendas. S. 453—456.

Glaube oder Zwangsglaube, dessen Gegenteil die Inquisition durch Kerker, Qualen und Scheiterhaufen rächt und bestraft.[1]

Die menschliche Freiheit entwickelt sich in der Sittlichkeit und besteht in der Ehe (Familie), in der Arbeit, um den eigenen Lebensunterhalt zu erwerben, und in dem auf das Sittliche und Vernünftige gerichteten Gehorsam, d. i. der Gehorsam aus Überzeugung. „Man muß nicht sagen, das Zölibat sei gegen die Natur, sondern gegen die Sittlichkeit." Die Kirche dagegen sieht in den Gelübden der Keuschheit (Ehelosigkeit), der Armut (Untätigkeit) und des blinden Gehorsams, welcher die Obedienz der Unfreiheit ist, die wahrhaft religiösen Lebenszustände, welche höher sind, als die sittlichen: d. h. die Kirche hat die Sittlichkeit degradiert. „Als Folge davon erblicken wir überall Lasterhaftigkeit, Gewissenlosigkeit, Schamlosigkeit, eine Zerrissenheit, deren weitläufiges Bild die ganze Geschichte der Zeit gibt." Diese hierarchische Kirche ist voller Widersprüche: sie macht aus der Gegenwart Christi ein äußeres Ding, aus der Weihe des Priesters eine äußere, ihm anhaftende Beschaffenheit und aus ihrer eigenen Entweltlichung ein kolossales Vermögen. „Die dritte Art des Widerspruchs ist die Kirche, insofern sie als eine äußerliche Existenz Besitztümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichtum verachtet oder verachten soll, eine Lüge ist."[2]

Ebenso widerspruchsvoll wie die Kirche, ist der mittelalterliche Staat. An der Spitze der politischen Mächte steht der Kaiser, dessen Gewalt als die höchste auf Erden gilt und, bei Licht besehen, nichts ist als eine leere Ehre. Das Band der Feudalität ist die Treue, die aber, näher betrachtet, da sie auf der Willkür beruht, das Allerungetreueste ist. „Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre punica fides oder graeca fides zu nennen, denn treu und redlich sind die Fürsten und Vasallen des Kaisers nur gegen ihre Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft, durchaus untreu aber gegen das Reich und den Kaiser, weil in der Treue als solcher ihre subjektive Willkür berechtigt und der Staat nicht als ein sittliches Ganze organisiert ist." Auch in den Individuen herrscht der Widerspruch zwischen andächtiger Frömmigkeit auf der einen und barbarischer Rohheit und grau-

[1] Ebendas. S. 457—461. — [2] Ebendas. S. 461—463.

samer Leidenschaftlichkeit auf der andern Seite. „So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit, die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen. Unbefangene Barbarei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern; aber die höchste Reinheit der Seele durch die gräulichste Wildheit besudelt, die gewußte Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, — dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden, und das nur die Philosophie begreifen und darum rechtfertigen kann."[1]

Die Burgen gewaltiger Feudalherren, die Klöster und Bistümer waren mächtige Zentralpunkte, um welche die Menge schutzloser Leute sich sammelte, zunächst als schutzpflichtige Untertanen, die aber in schnellem Wachstum die Kraft der Selbstverteidigung gewannen, ihre Orte durch Mauern und Gräben befestigten, in ihrer Mitte die bürgerliche Arbeit des Gewerbfleißes und des Handels entwickelten, die Arbeit in Arbeitsstände oder Zünfte teilten, durch Industrie und Handel Macht und Reichtum und dadurch das Recht selbständiger Gemeinwesen erwarben. So ist das mittelalterliche Städtewesen entstanden, Städte und Stadtrepubliken und Städtebündnisse als diejenigen Gebiete, wo zuerst wieder bürgerliche Freiheit und Rechtszustände sich ausbilden konnten im Gegensatze sowohl zur Feudalität als zur Hierarchie.[2]

2. Kreuzzüge.

Das mittelalterliche, von der Hierarchie erzogene Christentum hatte die Gegenwart Christi als ein äußeres Ding, als ein Dieses in der Monstranz vor Augen. Ein sehr wesentlicher und populärer Teil des christlichen Glaubens lag in der Heiligenverehrung, in dem Gräber- und Reliquienkult. Die allerhöchsten Reliquien, die den Heiland selbst vergegenwärtigten, waren das Schweißtuch, das Kreuz und das Grab, aber das Grab und das heilige Land selbst waren in der Hand der Ungläubigen. Pilgerfahrten nach Jerusalem waren schon genug geschehen. Jetzt aber wurde das Abendland von der Sehnsucht ergriffen, das heilige Land nicht bloß zu sehen und zu besuchen, um buchstäblich in den Fußstapfen Christi zu wandeln, sondern zu erobern. Diese kriegerischen Wallfahrten des Abend-

[1] Ebendas. S. 463 u. 464. — [2] Ebendas. S. 465—469.

landes nach dem Morgenlande sind die Kreuzzüge. Jerusalem ist erobert und ein Königreich Jerusalem gegründet worden (1099) und wieder verloren gegangen; in Konstantinopel ist ein lateinisches Kaisertum gestiftet worden (1204) und wieder verschwunden. Von der Erfüllung der nächsten und unmittelbaren Zwecke, welche die Kreuzzüge gehabt, ist nichts geblieben, nachdem sich diese Unternehmungen durch zwei Jahrhunderte erstreckt hatten.

Dieser Ausgang war eine schwere Niederlage der abendländischen Hierarchie. Denn weit mehr als Hegel gesagt und gewußt hat, sind die Kreuzzüge seit Gregor VII. einer der gehegtesten Pläne der päpstlichen Welt- und Eroberungspolitik gewesen, wobei ein obskurer Fanatiker wie Peter von Amiens keineswegs eine so bewegende Rolle gespielt hat, wie Hegel ihm noch zuschreibt.

Dagegen gehört die Art und Weise, wie Hegel den inneren Erfolg und die geistige Wirkung der Kreuzzüge erkannt hat, zu seinen tiefsinnigen und großartigen Aussprüchen. „Am heiligen Grabe vergeht alle Eitelkeit der Meinung: da wird es Ernst überhaupt. Im Negativen des Dieses, des Sinnlichen ist es, daß die Umkehrung geschieht, und sich die Worte bewähren: Du lässest nicht zu, daß Dein Heiliger verwese. Im Grabe sollte die Christenheit das Letzte ihrer Wahrheit nicht finden. An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: «Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden». Das Prinzip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Toten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst." „Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden und das heilige Land deshalb verloren."[1]

3. Vom Feudalsystem zur Monarchie.

Der Feudalstaat ist kein Staat, sondern eine anarchische Vielherrschaft. In dieser Polyarchie sind lauter Herren und Knechte, in der Monarchie dagegen ist keiner Herr und keiner Knecht, denn die Knechtschaft ist durch sie gebrochen, in ihr gilt das Recht und das Gesetz, aus ihr geht die reelle Freiheit hervor. In dem Feudalismus liegt der Trieb zur Monarchie, da jeder Einzelherrscher seine Macht zu vermehren strebt und ein unabhängiger Herrscher sein

[1] Ebendas. S. 472—482. (S. 476.)

möchte; der Vasall will unabhängig sein von seinem Oberherrn, und dieser von den Vasallen, von deren Treue, d. h. Willkür er ebenfalls abhängt.

Daher geht die Monarchie aus dem Feudalismus hervor, was auf dreifache Weise geschieht: 1. der Lehnsherr bemeistert die Vasallen und wird Alleinherrscher; 2. die Vasallen machen sich unabhängig vom Lehnsherrn und werden Landesherren; 3. der oberste Lehnsherr vereinigt auf mehr friedliche Weise die besonderen Herrschaften mit seiner eigenen besonderen Herrschaft und wird so Herrscher über das Ganze.[1]

Auf dem ersten Wege ist durch Unterwerfung der Vasallen die Monarchie als die alleinige Staatsgewalt in Frankreich entstanden; auf dem zweiten Wege hat sich durch die Territorialhoheit der Vasallen die Vielstaaterei in Deutschland und Italien gebildet; auf dem dritten Wege hat das Geschlecht der Habsburger durch eine fortschreitende Vermehrung seiner Hausmacht an Stelle der Staatsmacht die oberste Herrschaft gewonnen und seit Rudolf von Habsburg bis zum Untergange des Reichs mit wenigen Zwischenräumen den römischen Kaisertron innegehabt.[2]

Gegen die Selbstsucht, die Räubereien und Gewalttätigkeiten, welche das Feudalwesen mit sich brachte, bildeten sich im Interesse allgemeiner Zwecke Assoziationen der Städte, wie der Hansebund, der rheinische und schwäbische Städtebund, und die Bauerngenossenschaft in der Schweiz; im Interesse der Gerechtigkeit aber bildete sich eine Assoziation der Kriminaljustiz, das Fehmgericht, welches die Verbrecher heimlich richtete, da sie öffentlich ungestraft blieben.[3]

In dem dezentralisierten Italien entstanden Gewaltherrschaften, welche die Anführer von Söldnertruppen sich gewannen. Ein solcher kühner und geschickter Kondottiere war Francesco Sforza, der sich zum Herzog von Mailand machte. Auch im päpstlichen Gebiet gab es viele kleine Dynasten, die unterworfen werden mußten, was durch Cesare Borgia geschah, um die Fürstengewalt zu begründen. „Wie zu dieser Unterwerfung im sittlichen Sinne durchaus ein Recht vorhanden war, ersieht man aus der berühmten Schrift Machiavellis „Der Fürst". Oft hat man dieses Buch, als mit den

[1] Ebendas. S. 483 u. 484. — [2] Ebendas. S. 484 u. 485.
[3] Ebendas. S. 485 u. 486.

Maximen der grausamsten Tyrannei erfüllt, mit Abscheu verworfen, aber in dem hohen Sinn der Notwendigkeit einer Staatsbildung hat Macchiavelli die Grundsätze aufgestellt, nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden mußten. Die einzelnen Herren und Herrschaften mußten durchaus unterdrückt werden, und wenn wir mit unserem Begriffe von Freiheit die Mittel, die er uns als die einzigen und vollkommen berechtigten zu erkennen gibt, nicht vereinigen können, weil zu ihnen die rücksichtsloseste Gewalttätigkeit, alle Arten von Betrug, Mord usf. gehören, so müssen wir doch gestehen, daß die Dynasten, die niederzuwerfen waren, nur so angegriffen werden konnten, da ihnen unbeugsame Gewissenlosigkeit und eine vollkommene Verworfenheit durchaus zu eigen waren."[1]

4. Der Übergang zur neuen Zeit.

Die Kirche selbst hat einen ungewollten, aber wesentlichen Schritt zur Befreiung des Geistes getan, als sie in ihren Kunstwerken, namentlich in den Marienbildern die Schönheit Eingang finden ließ; denn die Schönheit ist die Gegenwart der Idee oder des Geistes in der sinnlichen Erscheinung, weshalb in der Betrachtung schöner Kunstwerke der menschliche Geist sich in seinem Elemente und darum frei fühlt. Die Gegenstände einer abergläubischen Verehrung, wie die wundertätigen Marienbilder, sind häßlich, sie versetzen den Geist in den Zustand einer dumpfen Abhängigkeit und Gebundenheit oder lassen ihn darin. Den Madonnen Raphaels sind niemals solche Wohltaten erwiesen worden, als mit welchen das abergläubische Volk jene häßlichen Marienbilder stets überhäuft hat.

Das Studium der Werke des griechischen Altertums, worin der menschliche Geist sich in seiner Kraft und Schönheit offenbart, wird wieder erweckt und mit außerordentlichem Eifer belebt. Mit Recht heißen die Gegenstände und Themata dieser Studien «humaniora». Wenn es sich um einen weltgeschichtlichen Fortschritt handelt, so sind die hilfreichen Weltereignisse von seiten der Völker und die dienstbaren Erfindungen von seiten der Technik gleich bei der Hand und kommen zur rechten Zeit. Zur Kenntnis der griechischen Sprache und ihrer klassischen Werke half der unmittelbare Geistesverkehr mit den griechischen Gelehrten, welche der Untergang des byzantinischen Kaisertums und die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) nach Italien trieb. Die Renaissance wurde

[1] Ebendas. S. 487 flgd.

zur europäischen Weltbildung und bedurfte die weiteste Verbreitung der Werke des klassischen Altertums, welche durch Abschriften nicht herzustellen war. Dazu diente die gleichzeitige Erfindung der Buchdruckerkunst (1450).

Schon über ein Jahrhundert vorher war die Erfindung des Schießpulvers gemacht worden. „Die Menschheit bedurfte seiner und alsobald war es da."[1] Es diente zu einer neuen Gestaltung der Kriegsführung, zur Ausbildung einer höheren Form der Tapferkeit ohne die Wildheit der Leidenschaften und zur Zerstörung der Burgen des Feudalismus.

Nachdem der historische Horizont der Menschheit sich erweitert und über die alte Welt ausgedehnt hatte, mußte auch der geographische die Grenzen der Weltmeere überschreiten und eine neue Welt auf der Erde kennen lernen. Diese Erweiterung geschah durch die Entdeckung Amerikas (1492) und des Seeweges nach Ostindien (1498). Die Blüte der schönen Künste, die Renaissance der Wissenschaften und die Entdeckungen der Seefahrer sind die drei Tatsachen, welche Hegel der Morgenröte vergleicht, „die nach langen Stürmen zum ersten Male wieder einen schönen Tag verkündet". Dieser schöne Tag war die neue Zeit, und die Sonne, welche nach dieser Morgenröte emporstieg, war die Reformation.[2]

III. Die neue Zeit.

1. Die Reformation.

Man sage nicht, wie man zu tun pflegt, daß der Zustand des kirchlichen Verderbens, wogegen die Reformation gerichtet war, in Mißbräuchen bestanden habe, nach deren rechtzeitiger Abstellung alles gut gewesen und beim alten geblieben wäre. Diese sogenannten Mißbräuche wurzelten im Wesen der Kirche und waren dessen notwendige Folgen oder Erscheinungsarten, welche erst jetzt auf das deutlichste erkannt, auf das peinlichste empfunden wurden, nachdem der Weltgeist über die mittelalterliche Kirche hinausgeschritten und diese hinter ihn zurückgetreten war. Die Kirche hatte das Wesen der christlichen Religion durchweg veräußerlicht, wie es in dem Meßopfer, diesem Höhenpunkte des kirchlichen Kultus, in dem zur Hostie verwandelten Gott zutage trat. Zu wiederholten Malen hat Hegel gerade auf diesen Punkt hingewiesen.[3]

[1] Ebendas. S. 486. — [2] Ebendas. S. 493—496. S. 497.
[3] Ebendas. S. 497—499.

Jetzt erst erscheint die Autorität der Kirche als die unerträglichste Sklaverei, jetzt erst der Ablaßhandel, in welchem das Innerste und Tiefste, die Sündenvergebung, für Geld feilgeboten wurde, als das äußerste Seelenverderben. Luther begann mit dem Streit wider den Ablaß und mußte damit enden, daß er die Autorität der Kirche von Grund aus verneinte. Die Art und Weise, wie Luther die Abendmahlslehre gefaßt hat, zeigt in der bündigsten Form, die ihm unveränderlich feststand, den Grundcharakter seines Standpunkts. Er lehrt die wirkliche Gegenwart Christi im Glauben und im Genuß: die Gegenwart, aber nicht die äußere, durch den Priester vermittelte, sondern die innere, geistige, die im Glauben und in der Hingebung des Herzens besteht. Dies ist der Unterschied zwischen seiner Abendmahlslehre und der katholischen. Er lehrt die Gegenwart Christi, die etwas ganz anderes bedeutet, als die bloße Erinnerung an Christus als an eine gewesene Person: dies ist der Unterschied zwischen seiner Abendmahlslehre und der reformierten (Zwingli). „Es gibt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien.“ „In der lutherischen Kirche ist die Subjektivität und Gewißheit des Individuums ebenso notwendig als die Objektivität der Wahrheit.“ „Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen.“[1]

Von der Überzeugung erfüllt, daß die Welt und die in ihr wirksamen Mächte, die Ehe, die Familie und die bürgerliche Arbeit nicht gottverlassen, vielmehr die Betätigungen des geistigen Lebens sind, ist Luther nicht bloß aus subjektiver Neigung, sondern grundsätzlich in den Stand der Ehe getreten, um mit seinem Beispiel voranzugehen, und hat sich wider das faule Mönchswesen, diese Leibgarde des Papstes, erklärt; er hat durch die Reformation die ganze Innerlichkeit des religiösen Lebens wieder erweckt und umgestaltet; auf die Innigkeit der Empfindung, auf das Herz und Gemüt gründet sich das durch die Reformation neugeschaffene religiöse Leben der Menschheit; das Gemüt aber, wie schon früher gezeigt wurde, gehört zum Grundcharakter des germanischen Wesens, weshalb die Reformation ihre eigentliche Stätte auch in der germanischen

[1] Ebendas. S. 499—502.

Welt gefunden hat: in Deutschland, Skandinavien und England. „Das Innere ist ein Ort, dessen Tiefe ihr Gefühl" (das der romanischen Nationen) „nicht auffaßt, denn es ist bestimmten Interessen verfallen, und die Unendlichkeit des Geistes ist nicht darin. Das Innerste ist nicht ihr eigen. Sie lassen es gleichsam drüben liegen und sind froh, daß es sonst abgemacht wird. Das Anderwärts, dem sie es überlassen, ist eben die Kirche." „Eh bien", sagt Napoleon, „wir werden wieder in die Messe gehen, und meine Schnurrbärte werden sagen: das ist die Parole!"[1]

Durch das tridentinische Konzil ist der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus unversöhnlich geworden, wie auch Leibniz, den die Reunionsfragen so viel und so lange beschäftigt haben, in seinen Verhandlungen mit Bossuet erfahren mußte, der ihm immer von neuem das tridentinische Konzil als die unwiderrufliche Scheidewand entgegenhielt.[2] Nun hatte die Kirche auch mit der Wissenschaft für immer gebrochen, wie aus ihrem Verhalten nach dem tridentinischen Konzil erhellt: sie hat die kopernikanische Lehre verboten, sie hat den Giordano Bruno hauptsächlich wegen dieser Lehre, deren Verkündiger er war, grausam verbrennen lassen (den 17. Februar 1600), sie hat den Galilei, den größten Naturforscher seines Zeitalters, der Inquisition überliefert und gezwungen, die von ihm bewiesene Wahrheit des kopernikanischen Systems auf seinen Knieen abzuschwören.

Kraft ihrer Lehre von der Rechtfertigung des Menschen bloß durch den Glauben (sola fide) hat die Reformation den Brennpunkt des Heils in das innerste Wesen des Subjekts, in seinen Willen und sein Herz gelegt. Aber aus dem Herzen kommen auch die argen Gedanken, weshalb die göttliche Gnade dasselbe ergreifen und die ihm angeborene Selbstsucht und Sündhaftigkeit durchbrechen muß, damit wir des Heils teilhaftig und vor Gott gerecht werden. Wenn nicht die Rechtfertigung durch den Glauben und die göttliche Gnade geschieht, so herrscht die finstere Macht des Bösen in der Welt wie im Menschen und der Glaube an diese Macht, d. i. der Glaube an den Teufel als den Fürsten dieser Welt. Die Reformation hat vermöge ihrer Grundanschauung diesen Glauben wieder belebt und eine sehr merkwürdige und volkstümliche Parallele mit dem Ablaß hervorgerufen, die sich in der berühmten Geschichte vom

[1] Ebendas. S. 502—507. Vgl. oben S. 788. — [2] Hegel. IX. S. 504 u. 505.

Faust und dem gleichnamigen Volksbuche darstellt. Nach der Lehre vom Ablaß kann man mit Geld seine Seligkeit erkaufen oder befördern; hier dagegen kann man Geld und alle Güter der Welt gewinnen, wenn man seine Seligkeit verkauft, d. h. seine Seele dem Teufel verschreibt. Dieser Glaube an den Teufel und die Teufelsbündnisse hat sich im Hexenwesen zu einer förmlichen Epidemie gestaltet, die „wie eine ungeheure Pest die Völker vorzüglich im 16. Jahrhundert durchrast hat". Diesem Aberglauben ist zuerst P. Spee, ein edler Jesuit, der Dichter der „Trutznachtigall", im Namen der Religion, und nach ihm mit dem größten Erfolge der Professor Thomasius in Halle im Namen der Aufklärung entgegengetreten. Wie im römischen Kaiserreich und zur Zeit der Schreckensherrschaft unter Robespierre war der Verdacht gleich der Schuld.[1]

Mit der Autorität der Kirche hat Luther auch die Geltung der Tradition verneint und an deren Stelle die heilige Schrift und das Zeugnis der Vernunft zur alleinigen Grundlage des Glaubens gemacht. Seine Übersetzung der Bibel ist ein Volksbuch, literarisch von unermeßlicher Bedeutung und in seiner Art vollkommen einzig und ohnegleichen.

2. Die Reformation und der Staat.

Die Reformation hat kraft ihrer Prinzipien die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche festgestellt, sie hat den Staat selbständig gemacht und durch ihre Säkularisierung der Kirchengüter seine Macht vermehrt. Dadurch wurde zugleich zwischen dem Staat der Reformation und der Kirche jener Interessenkampf hervorgerufen, worin es nicht mehr um die Religion, sondern um den Besitz, um das Mein und Dein zu tun war, da sich die Kirche für beraubt ansah und ihre Güter zurückforderte. Darüber haben sich die Staaten in protestantische und katholische entzweit, jene haben in Deutschland das matte Bündnis der Union, diese das mächtige der Liga geschlossen; es handelte sich um Sein und Nichtsein des Protestantismus, um dessen politische Existenz. Die Sache mußte von Grund aus durchgekämpft werden: dies geschah im dreißigjährigen Kriege, dessen Schauplatz, Opfer und Beute Deutschland war. Zuerst erschien Dänemark für die protestantische Sache als ohnmächtiger Helfer, dann Gustav Adolf als Heros. „Der Kampf endigt ohne Idee, ohne einen Grundsatz als Gedanken gewonnen zu haben, mit der Ermüdung aller, der gänzlichen Verwüstung, an der sich alle

[1] Ebendas. S. 511—513.

Kräfte zerschlagen hatten, und dem bloßen Geschehenlassen und Bestehen der Parteien auf dem Grunde der äußeren Macht. Der Ausgang ist nur politischer Natur." „Durch den westfälischen Frieden war die protestantische Kirche als eine selbständige anerkannt worden, zur ungeheuren Schmach und Demütigung für die katholische. Dieser Friede hat häufig für das Palladium Deutschlands gegolten, weil er die politische Konstitution Deutschlands festgestellt hat. Aber diese Konstitution war in der Tat eine Festsetzung von den Privatrechten der Länder, in die es zerfallen war. Vom Zwecke eines Staates ist dabei kein Gedanke und keine Vorstellung." „In diesem Frieden ist der Zweck der vollkommenen Partikularität, und die privatrechtliche Bestimmung aller Verhältnisse ausgesprochen, er ist die konstituierte Anarchie, wie sie noch nie in der Welt gesehen worden, d. h. die Feststellung, daß ein Reich Eines, ein Ganzes sein soll, ein Staat, und daß dabei doch alle Verhältnisse so privatrechtlich bestimmt werden, daß das Interesse der Teile für sich, gegen das Interesse des Ganzen zu handeln, oder das zu unterlassen, was dessen Interesse fordert und selbst gesetzlich bestimmt ist, aufs Unverbrüchlichste verwahrt und gesichert ist." Die Folgen waren die schmählichen Kriege, welche das deutsche Reich gegen die Türken, die noch schmählicheren, die es gegen Frankreich geführt hat. „Diese Konstitution, die das Ende von Deutschland als einem Reiche vollends bewirkt hat, ist vornehmlich das Werk Richelieus gewesen, durch dessen Hilfe, eines Römischen Kardinals, die Religionsfreiheit in Deutschland gerettet worden ist. Richelieu hat zum Besten des Staats, dem er vorstand, das Gegenteil von dem getan, was er an dessen Feinden tat; denn diese löste er auf zur politischen Ohnmacht, indem er die politische Selbständigkeit der Teile begründete, in seinem Reiche aber unterdrückte er die Selbständigkeit der protestantischen Partei, und er hat darüber das Schicksal vieler großer Staatsmänner gehabt, daß er von seinen Mitbürgern verwünscht worden ist, während die Feinde das Werk, wodurch er sie ruiniert hat, für das heiligste Ziel ihrer Wünsche, ihres Rechts und ihrer Freiheit angesehen haben. Das Resultat des Kampfes also war das durch Gewalt erzwungene und nun politisch begründete Bestehen der Religionsparteien nebeneinander, als politischer Staaten und nach positiven staats- oder privatrechtlichen Verhältnissen."[1]

[1] Ebendas. S. 521—525. Hegel spricht von der Politik Richelieus, nicht

Die eigentliche Schutzmacht des Protestantismus wurde Preußen unter Friedrich dem Großen, der sein Königreich durch den siebenjährigen Krieg unter die großen Staatsmächte erhoben hat. Dieser Krieg war an sich kein Religionskrieg, aber er wurde es in seinem Ausgange und wird als ein solcher angesehen in der Gesinnung sowohl der Soldaten als der Mächte; hatte doch der Papst den Degen des feindlichen Feldhauptmanns geweiht. Friedrich der Große ist nicht nur der Held des Protestantismus geworden, sondern er war auch „ein philosophischer König, eine ganz eigentümliche und einzige Erscheinung in der neuern Zeit".

3. Die Aufklärung und die Revolution.

Luther hatte siegreich festgestellt: was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen worden, ein Gegebenes zu sein und durch die Religion Offenbartes. Doch was wir innerlich erleben, will nicht bloß überliefert, sondern es will gegenwärtig sein, wie das eigene Ich, d. h. es will gedacht und erkannt werden. Der Inhalt unseres Denkens ist die Welt, welche wir vorstellen, diese wirkliche, uns stets gegenwärtige Welt, die natürliche und geistig sittliche, die wir täglich erfahren und durch Erfahrung erkennen: die Naturgesetze und der naturgesetzliche Zusammenhang der Dinge, der die Wunder von sich ausschließt als Begebenheiten außer- oder übernatürlicher Art, wodurch der Zusammenhang der Dinge aufgehoben und zunichte gemacht wird. Was in der Natur der Zusammenhang der Körper, das ist in der sittlichen Welt der Zusammenhang der Menschen, das allgemeine Wohl oder das gemeine Beste. Unser erkennendes Denken, die subjektive Vernunft, ist auch die in der Welt gegenwärtige und herrschende. „Diese so auf das gegenwärtige Bewußtsein gegründeten allgemeinen Bestimmungen, die Gesetze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man Vernunft genannt. Aufklärung hieß man das Gelten dieser Gesetze."[1]

Die Geltung der Vernunft in Ansehung des Staates ist die

von seiner Person, da diese den westfälischen Frieden nicht mehr erlebt hat. (R. starb am 4. Dezember 1642.) Über den Zustand des deutschen Reichs als einer durch den westfälischen Frieden „konstituierten Anarchie", wie ein französischer Schriftsteller diesen Zustand genannt hat, vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. VI. S. 60

[1] Hegel. IX. S. 528—530.

Staatsräson: Friedrich II. kann als der Regent genannt werden, mit welchem die neue Epoche, die der Aufklärung, in die Wirklichkeit tritt. „Friedrich II. muß besonders deshalb hervorgehoben werden, daß er den allgemeinen Zweck des Staates denkend gefaßt hat, und daß er der Erste unter den Regenten war, der das Allgemeine im Staate festhielt, und das Besondere, wenn es dem Staatszwecke entgegen war, nicht weiter gelten ließ. Sein unsterbliches Werk ist ein einheimisches Gesetzbuch, das Landrecht. Wie ein Hausvater für das Wohl seines Haushalts und der ihm Untergebenen mit Energie sorgt und regiert, davon hat er ein einziges Beispiel aufgestellt."

Die Herrschaft der Vernunft in unserem Denken und in der Welt ist noch nicht dem Inhalte, wohl aber der Form nach das absolute Prinzip. „Mit diesem formell absoluten Prinzip kommen wir an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage."[1]

Die Gewissensfreiheit ist die Quelle der Denkfreiheit geworden, in deren Betätigung und Anwendung die Aufklärung besteht. Die Gewissensfreiheit und die Denkfreiheit stammen beide aus einer gemeinsamen Wurzel, nämlich aus dem Ich oder der Einheit des Selbstbewußtseins, welches als theoretische Vernunft die Quelle aller Denkbestimmungen ist und als praktische Vernunft die Quelle aller Willensbestimmungen. Die praktische Vernunft liegt der theoretischen zugrunde und ist der reine Wille, der sich selbst will und bezweckt und darum keine andere Form und keinen anderen Inhalt hat als die absolute Willensfreiheit. Die Lehre von der absoluten menschlichen Freiheit ist aus der deutschen Aufklärung in der Gestalt der kantischen Philosophie hervorgegangen, wogegen die französische Aufklärung diese Lehre praktisch auszuführen gesucht und den Staat von Grund aus umgestaltet hat. Diese Umgestaltung oder Staatsumwälzung ist die französische Revolution, welche die jüngste Weltepoche entschieden hat. Es ist zu fragen: 1. worin hat das Wesen der französischen Revolution bestanden? 2. wie hat sich dieselbe in Frankreich entwickelt? 3. wie ist sie welthistorisch geworden?

Vor allem aber muß man fragen: warum ist Frankreich und nicht Deutschland der Schauplatz dieser Revolution gewesen,

[1] Ebendas. S. 529 u. 530.

die den Staat gemäß der Vernunftfreiheit gestalten und dieser gleich machen wollte? Frankreich ist ein katholischer Staat von einer so hochgebildeten, durch seine Literatur hervorragenden Zivilisation, daß dem Reiche und Zeitalter Ludwigs XIV. die geistige Hegemonie in Europa mit Recht zukam, welche das Reich und Zeitalter Karls V. weder gehabt noch verdient hat. Nun haben in Frankreich die volle Herrschaft der katholischen Religion und die literarische Bildung mit ihrer vollen Anziehungskraft gegen einander gearbeitet: jene hat die Denkfreiheit unterjocht und gefesselt, diese hat sie entfesselt und befreit: die Folge war die empörte Denkfreiheit, die sich in der französischen Aufklärung Luft gemacht hat, durchaus kirchen und religionsfeindlich gesinnt, im Grunde atheistisch. Anders verhielt sich die Sache in Deutschland. Hier war die Aufklärung theologisch gesinnt und die Theologie aufgeklärt. Dies war die Folge der Reformation und des Protestantismus. Das Denken war durch die Gewissensfreiheit schon versöhnt, in Frankreich dagegen war es unversöhnt und unversöhnlich: dies war die Folge der katholischen Religion und ihrer Herrschaft. Die französische Aufklärung und Philosophie trat in schneidenden, abstrakten Gegensatz zur Kirche und Religion. Es ist ein unermeßlicher Unterschied zwischen einer solchen abstrakten Philosophie und dem „konkreten Begreifen", welches sich in die Religion vertieft und sie durchdringt. Man muß anerkennen, daß die französische Revolution von dieser abstrakten Philosophie die ersten Anregungen empfangen hat.

Aus der Herrschaft der katholischen Religion folgte in Frankreich ein Heer unsäglichen Unrechts: die toten Reichtümer in der Hand der Kirche, die beständige Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht, die „gesalbte Legitimität", welche die Sünden der Könige als geheiligt erscheinen ließ. Das ganze Reich war ein wüstes Aggregat von Privilegien, die auf dem Volk lasteten, das Unrecht war nicht bloß schreiend, sondern, da sich die Unterdrücker desselben bewußt waren, im höchsten Grade schamlos: das ganze System des Staates war eine Ungerechtigkeit.

Nun kam die Revolution mit den Forderungen der absoluten menschlichen Freiheit und Gleichheit. Alles sollte jetzt auf den Gedanken des Rechts gegründet werden. „So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das

ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut." – „Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen."[1]

Der Gang der Revolution im Innern war ihre fortschreitende Selbstzerstörung. Mit der Freiheit der Person und des Eigentums waren die feudalen Vorrechte, Privilegien und Ungleichheiten plötzlich aufgehoben. Die Freiheit und Gleichheit aller war die Grundlage des neuen Staats. Die Gleichen sind die Einzelnen, die Willensatome, die alle zusammen Gesetze machen und regieren wollen; daher können die Vielen unmöglich durch Wenige vertreten werden, diese Vertretung erscheint den Vielen als eine „Zertretung"; unmöglich kann die Majorität über die Minorität herrschen, diese Herrschaft erscheint als eine große Inkonsequenz. Denn wo bleibt bei einer solchen Herrschaft die Gleichheit?

Da alle regieren wollen und die Regierungsgewalt nur bei einigen sein kann, so wird jede Regierung ein Gegenstand der Opposition, sie gilt als freiheitsfeindlich und wird durch eine neue Regierung gestürzt, die dasselbe Schicksal erfährt. Zuerst hat man ein konstitutionelles Königtum gemacht mit einer gesetzgebenden Versammlung, in welche die ganze Administration und Regierungsgewalt gelegt wurde. Der König mit seinem katholischen Gewissen geriet mit dieser Verfassung in einen heillosen Konflikt, die Priester verweigerten den Eid. Nun wurde das Königtum gestürzt und die ganze Gewalt kam an den Nationalkonvent und seine Komitees. Da man aus der Freiheit und Gleichheit keine Verfassung machen konnte, so machte man sie zur Gesinnung und nannte dieselbe Tugend. Da man aber die Gesinnung nicht begründen und beweisen konnte, so herrschte der Verdacht, und die Tugend, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurteilt. „Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen, dessen subjektiver Wille eben das katholisch-religiöse Gewissen war, aufs Schaffot. Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der

[1] Ebendas. S. 530—536. Unsere Leser wollen sich hierbei an Hegels begeisterte Jugendtage in Tübingen erinnern. Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. I. S. 12—14.

Tugend ernst gewesen. Es herrschen jetzt die Tugend und der Schrecken: denn die subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach — der Tod."[1] Dieser unerträgliche Zustand konnte nicht dauern. Es kam wieder zu einer organisierten Regierung in einem fünfköpfigen Direktorium, dem nicht die wechselseitige Verdächtigung, aber die individuelle Einheit fehlte. Man bedurfte nicht bloß einer Regierung, sondern einer Regierungsgewalt, die mit der Militärgewalt in einer Person vereinigt werden mußte. Diese Person war Napoleon. „Was von Advokaten, Ideologen und Prinzipienmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respekt und Furcht. Mit der ungeheuren Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden: aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen als damals. Die Gesinnung der Völker, d. h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität hat endlich diesen Koloß gestürzt, und in Frankreich ist wiederum eine konstitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden."[2]

Die Restauration der Bourbonen in der Form eines konstitutionellen, auf die Charte gegründeten Königtums war eine „fünfzehnjährige Farce", die in einer wechselseitigen Lüge bestanden hat, denn die Ergebenheitsadressen von seiten der Kammer waren ebenso unwahr wie der königliche auf die Verfassung geleistete Eid, während der Monarch in seinem katholischen Gewissen verfassungsfeindlich gesinnt war und die Absicht hegte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. In der Julirevolution 1830 ist diese Farce zu Ende gegangen. „Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen."[3]

Auf der Gegenseite herrscht der Liberalismus, der auch in

[1] Ebendas. S. 538 u. 539. Man wird heute auch diese Art der Tugendhaftigkeit dem Charakter Robespierres nicht mehr zuschreiben. Man vgl. in Hegels „Phänomenologie" den Abschnitt „die absolute Freiheit und der Schrecken". S. dieses Werk. Buch II. Kap. XI. S. 399—403.

[2] Hegel. IX. S. 540. — [3] Ebendas. S. 540 u. 541.

dem schon erwähnten Widerspruche befangen ist und bleibt. Während er sich den Schein gibt, nur für den Staat, die Verfassung, das gemeine Beste Sorge zu tragen, beherrscht ihn selbst das Prinzip der Atome. Die Einzelnen wollen Einfluß haben und regieren. „Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat."

In Folge der französischen Revolution hat der Liberalismus sowohl durch die napoleonischen Eroberungen als auch durch Insurrektionen die romanischen Nationen, nämlich die römisch-katholische Welt, Frankreich, Spanien, Italien und in Italien Piemont, Rom und Neapel erobert und überall bankrott gemacht. Die romanische Welt blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. „Denn es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne." „Äußere Übermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit, als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen können." „Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben, und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist."[1]

Österreich, nunmehr ein für sich bestehendes Kaisertum, ist ein Aggregat von Staatsorganisationen, deren hauptsächlichste nicht germanisch und von den Ideen und ihrem Fortschritt ganz unberührt geblieben sind; es gibt in Böhmen noch Verhältnisse der Leibeigenschaft und in Ungarn feudale Gewaltherrn.

England hat sich der französischen Revolution entgegengesetzt und einen populären Krieg mit Frankreich geführt, obwohl es durch seine repräsentative Verfassung, seine parlamentarische Regierung und seine gewohnten Volksrechte der öffentlichen Versammlungen, der Preßfreiheit usf. eigentlich berufen war, mit der politischen Freiheitsbewegung in Frankreich zu sympathisieren. Aber die eng-

[1] Ebendas. S. 538. S. 541 u. 542.

lische Freiheit ist ganz anderer Art als die französische, denn sie gründet sich auf das Gegenteil der Zentralisation, sie besteht nicht in Abstraktionen und Allgemeinheiten, sondern in lauter Partikularitäten, Sonderrechten und Privilegien; die einzelnen Kreise des öffentlichen Lebens, die Kirche, die Gemeinden, die Grafschaften, die Gesellschaften, die Stände und Klassen regieren sich selbst und werden nicht von oben herab regiert. Das Parlament regiert den Staat, es gehört zu den besonderen oder, richtiger gesagt, absonderlichen Freiheiten, daß man die Wahl ins Parlament erkaufen und die eigene Wahlstimme verkaufen darf, also die Bestechung und Bestechlichkeit herrscht, was einen Zustand der Verdorbenheit kennzeichnet. Indessen hat die schlechte Sitte den guten Erfolg, daß auf diesem Wege eine Mehrzahl staatsmännisch erfahrener und geübter Kräfte in das Parlament kommt, wodurch die Möglichkeit der Regierung begründet wird. „Denn der Sinn der Partikularität erkennt auch die allgemeine Partikularität der Kenntnis, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt." Es ist sehr die Frage, ob die gegenwärtige Reformbill, wenn sie zur Ausführung gelangt und statt der Staatsmänner die Prinzipienmenschen zur Geltung kommen läßt, die öffentlichen Zustände Englands verbessern oder, was zu fürchten steht, gefährden und verschlimmern wird? Durch ihre Industrie und ihren Handelsgeist haben die Engländer Kolonien erobert und gegründet, sie sind durch ihre Schiffahrt die Beherrscher der Meere und die Missionare der Zivilisation geworden.[1]

In Deutschland ist die Lüge des alten Reichs, welches ein Unding war, verschwunden und an seine Stelle ein Bund souveräner Staaten getreten, welche sich gegenseitig ihren Bestand garantieren, d. h. die größeren den kleineren, welche unselbständig sind, da sie die Feuerprobe des Krieges nicht bestehen können. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit der Person und des Eigentums sind zu Grundprinzipien gemacht worden, der Zutritt zu den Staatsämtern steht jedem offen, wenn er die dazu nötige Bildung und Brauchbarkeit besitzt. Die Beamtenwelt regiert, und da die ausführenden oder höheren Beamten zugleich die Wissenden (οἱ ἄριστοι) sind und sein sollen, so hat die Regierungsart den Cha-

[1] Ebendas. S. 543—545. Hegels letzte Schrift handelte von der noch in der Lesung begriffenen Reformbill (1831). S. dieses Werk. Buch I. Kap. XIII. S. 196 bis 198.

rakter einer Aristokratie. Durch die protestantische Kirche ist die Versöhnung mit dem Rechte zustande gekommen. Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre. Die verfassungsmäßige Monarchie ist zu erstreben und wird erstrebt.

„Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen, und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit." „Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, der sich in der Weltgeschichte spiegelt; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit."[1]

Achtunddreißigstes Kapitel.

Die Ästhetik oder die Philosophie der schönen Kunst.[2]

A. Die Lehre vom Ideal.

I. Die Sphäre des absoluten Geistes.

Daß die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist, darf man weder als einen endlichen Progreß, der eines Tages fertig ist und stillsteht, ansehen, noch als einen endlosen, der sein Ziel immerfort erstrebt, aber niemals erreicht, in Weise jener schlechten Unendlichkeit, die in einem ungelösten Widerspruche stecken bleibt. Der menschliche Geist in seiner Fortschreitung gleicht nicht einer geraden Linie, weder der begrenzten, noch der unbegrenzten, sondern der in sich zurückkehrenden, dem Kreise, diesem Bilde der Vollendung oder der wahren Unendlichkeit.[3] Die Weltgeschichte könnte nicht der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sein, wenn nicht die Freiheit das Wesen des Geistes wäre. Der in seiner Befreiung begriffene Geist ist endlich und beschränkt, sowohl der subjektive als der objektive; auch der Weltgeist ist noch endlich und beschränkt, denn er manifestiert sich in den Völkern und Volksgeistern, in dem

[1] Ebendas. S. 545—547.

[2] S. oben Buch I. Kap. XIV. S. 210—212. Hegels Werke. Bd. X in drei Abteilungen. (Es ist nicht einzusehen, warum diese drei Abteilungen, deren jede einen starken Band ausmacht, nicht als drei einander folgende Bände der Werke gezählt worden sind, wie die beiden der Religionsphilosophie und die drei der Geschichte der Philosophie.) — [3] S. oben Buch II. Kap. XIV. S. 457.

Entstehen und Vergehen der Nationen, wie die Gattung in dem Entstehen und Vergehen der Individuen. Dagegen der Geist, welcher nichts anderes bezweckt und vollbringt, als sein Wesen sich gegenständlich zu machen und darzustellen, ist und bleibt bei sich selbst: das ist der freie, wahrhaft unendliche oder absolute Geist, dessen Stufengang, gemäß dem der theoretischen Intelligenz, von der äußern und sinnlichen Anschauung zu der Vorstellung, welche den Gegenstand innerlich macht, und von dieser zum begreifenden Denken fortschreitet. Der sein Wesen in voller Freiheit anschauende Geist ist die schöne oder ästhetische Kunst, der sein Wesen andächtig vorstellende ist die Religion im engeren Sinne des Wortes, der sein Wesen denkend begreifende und erkennende ist die Philosophie. Demgemäß gliedert sich die Sphäre des absoluten Geistes in die drei Sphären oder Stufen der schönen (ästhetischen) Kunst, der Religion und der Philosophie, also die Wissenschaft vom absoluten Geist in die drei Sphären oder Stufen der Kunstphilosophie (Ästhetik), der Religionsphilosophie und der Philosophie der Geschichte der Philosophie, welche letztere das ganze System vollendet und dadurch zu einer Bedeutung und Stellung gelangt ist, welche sie erst im Lichte der hegelschen Lehre gewonnen hat und nunmehr mit Recht behauptet.

Der absolute Geist ist „die Wahrheit des endlichen", denn er ist dessen bewegender Grund und Zweck. In diesem Sinn ist der absolute Geist gleich dem Göttlichen oder gleich Gott als dem Urwesen und schöpferischen Urgrunde der Welt. Wie sich der Weltgeist in dem fortschreitenden Freiheitsbewußtsein der Völker, so offenbart sich der absolute Geist in der Kunst, Religion und Philosophie des menschlichen Geistes. Das Verhältnis zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste (zwischen Mensch und Gott), das Band, welches beide verknüpft, ist die Religion in der weitesten Bedeutung des Worts. Wird die Religion in dieser Weite verstanden, so sind die Sphären des absoluten Geistes und die der Religion einander gleich: dann werden Kunst und Philosophie der Religion untergeordnet und erscheinen als deren Äußerungs- oder Wirkungsweisen, wie denn die Tatsachen der religiösen Kunst und religiösen Philosophie uns diesen Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit der drei Sphären des absoluten Geistes unmittelbar vor Augen stellen. Durch die Beschäftigung mit dem Wahren, als dem absoluten Gegenstande

des Bewußtseins, gehört nun auch die Kunst der absoluten Sphäre des Geistes an und steht deshalb mit der Religion im spezielleren Sinne des Worts wie mit der Philosophie, ihrem Inhalte nach, auf ein und demselben Boden. „Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.“[1]

II. Die Kunstphilosophie.

1. Einleitung.

Als die Wissenschaft von der schönen Kunst und vom Schönen überhaupt sollte die Kunstphilosophie eigentlich Kallistik heißen: dieser Name aber ist nie im Gebrauch gewesen und statt seiner in der Wolffischen Schule durch den hallischen Professor Alex. Gottlieb Baumgarten der Name Ästhetik aufgekommen, welcher eigentlich die Wissenschaft von der Sinnlichkeit oder sinnlichen Empfindung (αἴσθησις) bedeutet. Es gibt, wie schon Leibniz gelehrt hatte, eine sinnliche Wahrnehmung des Wahren und Vollkommenen: die sinnliche Vorstellung desselben ist die sinnliche Vollkommenheit oder die Schönheit.[2]

In der Einleitung seiner „Vorlesungen über Ästhetik“ hat Hegel die früheren Standpunkte dieser Wissenschaft durchlaufen, um den eigenen zu begründen und die Aufgabe festzustellen, wie er dieselbe auffaßt und einteilt. Er hat namentlich die Epoche, welche Kant durch seine „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ gemacht hat, treffend gewürdigt und die großen Verdienste Schillers, der in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ die Schranken der kantischen Lehre von der Subjektivität des Schönen durchbrochen und dessen Objektivität und Realität dargetan habe; das Schöne als die Freiheit der Erscheinung und die Erscheinung der Freiheit könne nur aus der Einheit der Freiheit und Notwendigkeit, des Geistes und der Natur, d. h. aus jener absoluten Identität des Idealen und Realen begriffen werden, deren Standpunkt Schelling erstiegen, aber nicht methodisch entwickelt habe. Aus der Lehre Fichtes vom Ich sei der Standpunkt der Ironie hervorgegangen, den Fr. v. Schlegel und Solger geltend gemacht haben, beide auf verschiedene Art. „Was ist, ist nur durch

[1] Hegels Werke. X. Abt. I. S. 118—137. (S. 131 u. 132.)

[2] Vgl. meine Gesch. d. n. Philos. Bd. II. Leibniz. (4. Aufl.). Buch II Kap. XI. S. 500—502.

das Ich, und was durch mich ist, kann ich ebensosehr auch wieder vernichten." „Das Geltenlassen und Aufheben steht rein im Belieben des in sich selbst als Ich schon absoluten Ich." „Auf dem Standpunkte, auf welchem das alles aus sich setzende und auflösende Ich der Künstler ist," „erfaßt sich diese Virtuosität eines ironisch künstlerischen Lebens als eine göttliche Genialität", von deren Höhe auf alle übrigen Menschen herabgeblickt wird als auf pauvre, bornierte, beschränkte und platte Subjekte, insofern ihnen Recht, Sittlichkeit usf. noch als fest, verpflichtend und wesentlich gelten. „Dies ist die allgemeine Bedeutung der genialen göttlichen Ironie, als dieser Konzentration des Ich in sich, für welches alle Bande gebrochen sind, und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag. Diese Ironie hat Herr Fr. v. Schlegel erfunden, und viele andere haben sie nachgeschwatzt, oder schwatzen sie von neuem wieder nach."[1]

Auch Solger und Ludwig Tieck haben die Ironie als höchstes Prinzip der Kunst aufgenommen, aber Tieck, dessen Bildung aus jener Periode herstammt, deren Mittelpunkt eine Zeitlang Jena war, hat die Ironie mehr als Phrase gebraucht und im Aushängeschilde geführt, als in seiner Betrachtung und Beurteilung konkreter Kunstwerke verwertet. Wenn er von Romeo und Julia redet, kommt von der Ironie nichts mehr vor. Solger dagegen hat das Prinzip der Ironie tiefer gefaßt und als Kunstprinzip philosophisch zu begründen gesucht. Daß die Idee in die Erscheinung eingeht und der Welt sich als Schönheit offenbart, ist notwendig und in ihrem Wesen begründet, aber diese ihre Erscheinungsart hat nicht den Ernst des gewöhnlichen Lebens und der gemeinen Realität der Dinge, sondern ist ein Schein, der sich selbst wieder aufhebt und zerstört, und in dieser Ironie besteht das Wesen der Schönheit und Kunst. In dieser Fassung konnte Hegel seinen Standpunkt mit dem solgerschen vergleichen und den Punkt der Verwandtschaft hervorheben. „Solger war nicht wie die übrigen mit oberflächlicher philosophischer Bildung zufrieden, sondern sein echt spekulatives innerstes Bedürfnis drängte ihn, in die Tiefe

[1] Hegel. X. Abt. I. S. 74—87. Vgl. damit Rechtsphilosophie. Bd. VIII. § 170. S. 183—206. (S. 196 flgd. Anmerk.). S. oben S. 707—711. Über die kantische Ästhetik vgl. dieses Werk. Bd. V. (5. Aufl.). Buch III. S. 395—475 flgd. Über Schillers Verhältnis zu Kant und seine philosophische Bedeutung vgl. meine Schiller-Schriften: Schiller als Philosoph (2. Aufl.). Buch II. Kap. VII. S. 100—169.

der philosophischen Idee hinabzusteigen. Hier kam er auf das dialektische Moment der Idee, auf den Punkt, den ich »unendliche absolute Negativität« nenne, auf die Tätigkeit der Idee, sich als das Unendliche und Allgemeine zu negieren zur Endlichkeit und Besonderheit, und diese Negation ebensosehr wieder aufzuheben, und somit das Allgemeine und Unendliche im Endlichen und Besondern wiederherzustellen." „In Rücksicht auf Leben, Philosophie und Kunst verdient Solger von den bisher bezeichneten Aposteln der Ironie unterschieden zu werden."[1]

2. Einteilung.

Allerdings hat die Schönheit den Charakter des Scheins und des Scheinens, der aber, wie die Logik gelehrt hat, zum Wesen der Dinge gehört und darum nicht ironisch zu nehmen und in den Schein der Ironie zu verflüchtigen ist. Die Schönheit geht aus dem Wesen der Dinge hervor, aus der Identität des Geistes und der Natur; die aus dem Geist geborene und wiedergeborene Schönheit ist das Kunstschöne oder das Ideal.

Wie die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist, auf welche sich alle Schönheit gründet, so ist sie auch der Fortschritt im Bewußtsein des Ideals oder des Kunstbewußtseins. Die Entwicklungsstufen des Ideals oder des Kunstbewußtseins nennt Hegel die Kunstformen, deren er drei Hauptformen unterscheidet, entsprechend der orientalischen, griechisch-römischen und christlich-germanischen Welt: die orientalische, griechische und christliche Kunstform. Die beiden Elemente des Ideals sind die Idee und die Erscheinung. Das Verhältnis der Idee zur Erscheinung ist ein dreifaches: 1. die Idee ist unbestimmt und sucht in der Erscheinung sich zu verbildlichen: die Erscheinung ist bedeutsam, die Kunstform daher symbolisch; 2. die Idee ist bestimmt, sie verkörpert sich vollkommen und geht ohne Rest in die Erscheinung auf, sie wird Mensch: Inhalt und Form sind identisch, die Kunstform ist klassisch; 3. die Idee ist geistig und vergeistigt sich im Innern der Menschen, in der Empfindung und im Gemüt: die Kunstform ist romantisch. Nun leuchtet sogleich ein, daß die symbolische Kunstform dem Bewußtsein der orientalischen Welt entspricht, die klassische dem der griechisch-römischen, die romantische dem der christlich-germanischen Welt. Vortrefflich sagt Hegel von

[1] Hegel. X. Abt. I. S. 89 u. 90.

der Erscheinung des Ideals in der menschlichen Gestalt, dem Typus der klassischen Kunstform: „Dies Personifizieren und Vermenschlichen hat man zwar häufig als eine Degradation des Geistigen verleumdet, die Kunst aber, insofern sie das Geistige in sinnlicher Weise zur Anschauung zu bringen hat, muß zu dieser Vermenschlichung fortgehen, da der Geist nur in seinem Leibe in genügender Art sinnlich erscheint. Die Seelenwanderung ist in dieser Beziehung eine abstrakte Vorstellung, und die Physiologie müßte es zu einem ihrer Hauptsätze machen, daß die Lebendigkeit notwendig in ihrer Entwicklung zur Gestalt des Menschen fortzugehen habe, als der einzig für den Geist angemessenen sinnlichen Erscheinung.“[1]

Die symbolische, klassische und romantische Kunstform sind die drei Arten, wie sich im Gebiete der Kunst die Idee zu ihrer Gestalt verhält: sie bestehen im Erstreben, Erreichen und Überschreiten des Ideals als der wahren Idee des Schönen.[2]

Das Ideal ist nicht eine bloße Idee, sondern die Energie sich zu verwirklichen und zu einer Welt der Schönheit zu entfalten. Diese Welt ist das Reich der Künste oder besondern Kunstarten, die Wirklichkeit aber des Ideals besteht in den einzelnen Kunstwerken, welche sich zu einer Welt der Schönheit, zu dem System der Künste zusammenschließen. Das eine Extrem dieses Schlusses ist die geistlose Objektivität, das andere die geistige, innerlich erregte und erfüllte Subjektivität; in der Mitte steht der Gott, der beide Seiten in sich vereinigt und keiner von beiden allein angehört. Daher geschieht die Verwirklichung des Ideals in drei Kunstarten: 1. die erste schafft die Umgebung des Gottes, gleichsam die ihm angemessene unorganische Natur, den Tempel zur Wohnstätte des Gottes, zum Schutz und zur Umschließung der andächtigen Gemeinde, „der Versammlung der Gesammelten“, wie Hegel sie treffend bezeichnet: dieser bedeutsame Bau ist das Werk der schönen Architektur. 2. „In diesen Tempel zweitens tritt sodann der Gott selber ein, indem der Blitz der Individualität in die träge Masse schlägt, sie durchdringt und die unendliche, nicht mehr bloß symmetrische Form des Geistes selber die Leiblichkeit konzentriert und gestaltet. Dies ist die Aufgabe der Skulptur.“ 3. Dem sinnlich gegenwärtigen Gott steht in den Hallen seines Hauses drittens die Gemeinde gegenüber. Der Gegenstand, der durch

[1] Ebendas. S. 91—106. S. 101 u. 102. — [2] Ebendas. S. 106.

die dritte Kunstart zur Darstellung gelangt, ist die vielfach bewegte und partikularisierte Innerlichkeit, die Stimmungen, Gefühle, Leiden, Gemütsbewegungen usf., die Mittel aber, wodurch diese Gegenstände anschaulich gemacht werden, sind die Farben, der Ton und das Wort: daher sind es die Künste der Malerei, der Musik und der Poesie, in welche sich die dritte Kunstart teilt und in denen sich dieselbe entwickelt.

Verglichen mit den Kunstformen entspricht die Architektur der symbolischen Kunstform, die Skulptur der klassischen, die Malerei, Musik und Poesie der romantischen. Oder anders ausgedrückt: die Architektur ist die symbolische Kunst, die Skulptur die klassische, Malerei, Musik und Poesie sind die romantischen Künste.

Demnach gliedert sich das System der Ästhetik in diese drei Teile: 1. die Lehre vom Kunstschönen oder vom Ideal, 2. die Lehre von den Kunstformen, 3. die Lehre von den Kunstwerken und dem System der Künste. In dieser Gliederung erkennen wir die Momente des Begriffs: das Allgemeine, Besondere und Einzelne; das Kunstschöne oder Ideal ist das Allgemeine, die Kunstformen sind das Besondere, die Kunstwerke das Einzelne, worin sich das Allgemeine und Besondere vereinigen. Um es in Kürze zu sagen, so besteht der ganze Inhalt der Kunstphilosophie oder Ästhetik in der Lehre vom Ideal und seiner Entwicklung (Verwirklichung). Die erste Stufe ist das Kunstschöne, die zweite das Kunstbewußtsein (die Kunstformen), die dritte die Künste und Kunstwerke.

III. Die Lehre vom Ideal.

1. Die Idee des Schönen.

Wie die Kunst als die erste Sphäre des absoluten Geistes die Natur und den endlichen Geist, den subjektiven und objektiven, d. h. die gesamte natürliche und geistig sittliche Welt zu ihrer Voraussetzung hat und aus derselben hervorgeht, so muß auch das Kunstschöne oder das Ideal das Naturschöne in dem ganzen Umfange der natürlichen und geistig sittlichen Welt voraussetzen und sich aus ihm entwickeln. Und wie die absolute Idee zu Natur und Geist, so verhält sich die Idee des Schönen zum Naturschönen und zum Kunstschönen (Ideal). Demnach gliedert sich der erste Teil der Ästhetik in die Lehre von der Idee des Schönen, vom Naturschönen und vom Ideal.

Es sind drei Standpunkte der früheren Ästhetik, welche auf Hegel einen sehr wichtigen und bemerkenswerten Einfluß ausgeübt haben: Platos Lehre von der Substantialität der Ideen, Kants Lehre von der Reinheit und Eigentümlichkeit des ästhetischen Wohlgefallens und Schillers Lehre von der ästhetischen Freiheit sowohl des Gegenstandes als auch der Betrachtung. Ganz im Sinne Platos, auf welchen schon die Einleitung sogleich hingewiesen hat, sagt Hegel: „Alles Existierende hat deshalb nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee. Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche." „Wir sprachen vom Schönen als Idee in gleichem Sinne als man von dem Guten und Wahren als Idee spricht, in dem Sinne nämlich, daß die Idee das schlechthin Substantielle und Allgemeine, die absolute — nicht etwa sinnliche — Materie, der Bestand der Welt sei." Die Differenz der beiden Standpunkte liegt in dem Dualismus zwischen der Idee und der Sinnlichkeit, welchen Plato bejaht, Hegel aber verneint. „Die platonische Idee jedoch ist selber noch nicht das wahrhaft Konkrete, denn in ihrem Begriffe und ihrer Allgemeinheit aufgefaßt, gilt sie schon für das Wahrhaftige." „Alle Wahrheit ist nur als wissendes Bewußtsein, als für sich seiender Geist. Denn nur die konkrete Einzelheit ist wahrhaft und wirklich, die abstrakte Allgemeinheit und Besonderheit nicht."[1]

Im Gegensatze zu Plato legt Hegel auf seinen ästhetischen Standpunkt ein sehr starkes realistisches und sensualistisches Gewicht, welches man wohl beachten möge, und das auch gegenüber der Lehre Winckelmanns von der Idealität und Nachahmung der antiken Kunstwerke, welche nur zu leicht in Fadheit und charakterlose Flachheit ausartet, in der Schätzung hervortritt, womit Hegel ohne alle grundsätzliche Übereinstimmung K. Fr. von Rumohrs gleichzeitige „Italienische Forschungen" hervorhebt. Rumohr will in der Würdigung der Schönheit und Kunst nichts von Idee und Ideen wissen, sondern läßt nur die Eigenschaften, Verhältnisse und Formen gelten, wodurch die Dinge auf den menschlichen Gesichtssinn, auf Verstand und Gefühl wohltuende und erfreuliche Eindrücke machen.[2]

Die Lehre von der Freiheit und die von der Schönheit hängen auf das allergenaueste zusammen. Nichts ist wichtiger als

[1] Hegel. X. Abt. I. S. 140. S. 184 u. 185. — [2] Ebendas. S. 139 a. a. O.

dieser Zusammenhang, den Kant entdeckt, Schelling vollkommen erleuchtet, Hegel systematisch entwickelt hat. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis seiner Ästhetik und ihrer gelungensten Ausführungen. Statt Freiheit können wir auch sagen Wahrheit, auch absolute Idee schlechtweg. „Das Wahre, das als solches ist, existiert auch. Indem es nun in diesem seinem äußerlichen Dasein unmittelbar für das Bewußtsein ist, und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern schön. Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee."

Das Subjekt muß (nicht in der Mühseligkeit der Befreiung begriffen, sondern) im Zustande seiner vollen Freiheit sein, um ästhetisch vorstellen zu können; ebenso muß der Gegenstand im Zustande seiner vollen Freiheit sein, um ästhetisch erscheinen zu können oder ästhetisch vorstellbar zu sein. Ohne den Zustand der Freiheit von seiten der subjektiven Betrachtung gibt es keine ästhetischen Objekte, keine ästhetische Welt. Ohne diesen Zustand ist nichts ästhetisch; diesen Zustand vorausgesetzt, ist alles ästhetisch. Der Zustand der Freiheit begründet und erklärt sowohl die ästhetische Vorstellungsfähigkeit von seiten des Subjekts als auch die ästhetische Vorstellbarkeit von seiten der Gegenstände. „Deshalb", so sagt Hegel, „ist die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände als in sich freier und unendlicher, kein Besitzenwollen und Benutzen derselben als nützlich zu endlichen Bedürfnissen und Absichten." Daher erscheint auch das Objekt „als Schönes weder von uns gedrängt und gezwungen, noch von den übrigen Außendingen bekämpft und überwunden."[1]

2. Das Naturschöne.

Die Natur als die fortschreitende Stufenfolge, in welcher der Geist sich durchringt und zu sich selbst kommt, ist das Reich des Außersichseins der Idee und darum der Unfreiheit.

In diesem Gebiete des Außersichseins kann die Schönheit, von außen betrachtet (die äußere Schönheit), nur bestehen in der abstrakten Einheit der Form einerseits und in der abstrakten Einheit des sinnlichen Stoffs andrerseits. Die äußere Einheit der Form besteht in der Regelmäßigkeit, Symmetrie, Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Regelmäßigkeit und Symmetrie sind Größenbestim-

[1] Ebendas. S. 137—150. (S. 148 flgd.

mungen. Ein Beispiel der regelmäßigen Form ist die gerade Linie, der Kreis, der Kubus usf. Die Symmetrie ist die gleiche Verbindung gegen einander ungleicher Bestimmtheiten, wie z. B. die Doppelglieder der tierisch-menschlichen Gestalt, die zur äußeren Wahrnehmung und Bewegung bestimmt sind, wie Augen, Ohren, zweigeteilte Nase, Arme und Beine; ein Beispiel gesetzmäßiger Form sind die Ellipse und Parabel; die Eilinie und die hogarthsche Wellenlinie gehen über die Form der Gesetzmäßigkeit hinaus und haben schon etwas vom Charakter der Freiheit. Harmonie ist die Übereinstimmung qualitativ Verschiedener, wie die Harmonie der Farben, der Töne usf.

Die äußere Schönheit von seiten des sinnlichen Stoffs zeigt sich z. B. in der Ungetrübtheit des Himmels, in der Klarheit der Luft, in der Reinheit der Linien, der Farben und Töne, in den durch keine Häufung von Konsonanten verkümmerten Vokalen, wodurch die Sprache so leicht zum Sprechen und so vorzüglich zum Singen sich eignet, wie die italienische Sprache.[1]

Dies alles gilt von der äußeren Schönheit oder Einheit der Naturformen und des natürlichen (sinnlichen) Stoffs, welche Hegel „abstrakte Einheit" nennt, weil von der inneren Einheit der Natur dabei abgesehen oder abstrahiert wird. Diese innere Einheit ist die wahre Einheit, die unteilbare, die in der Selbständigkeit der Individualität, in dem Selbst oder in der Freiheit besteht. Diese unteilbare Einheit („dieser ideelle Einheitspunkt") ist es, welche die Materie von innen her durchdringt und gestaltet, den Körper ordnet und gliedert, belebt und beseelt, vom kristallinischen Mineral fortschreitet zur Pflanze, von der Pflanze zum Tier und durch die Reihe der Lebendigen emporsteigt zum tierisch-menschlichen Organismus. Das Leben ist die erste Naturerscheinung der Idee, erst das Lebendige ist die Idee, erst die Idee ist das Wahre. Weil die Seele, diese unteilbare Einheit, die als Idee, als das Wahre oder als die Freiheit, als die in sich freie Selbständigkeit zu bezeichnen ist, in dem Reiche des materiellen Außersichseins nur als Leben und Lebensprozeß wirken und tätig sein kann, darum ist das tierisch-menschliche Leben zwar der Gipfel der Naturschönheit, aber es kann als solches die eigene Schönheit weder bezwecken noch anschauen, die Seele als solche kann nicht erscheinen, weder uns noch sich selbst. Wir

[1] Ebendas. S. 172—183.

sehen die Mannigfaltigkeit der Glieder, nicht ihre Einheit. Die Seele als solche kann sich in der Natürlichkeit nicht erkennbar machen, das tierische Leben bleibt beschränkt, gebunden, unfrei; daher die Häßlichkeit der trägen Tiergestalten, wie die des Faultiers, oder der tierischen Zwitterformen, wie das aus Vogel und Vierfüßer gemischte Schnabeltier usf.[1]

In dieser Beschränktheit und Gebundenheit liegt die Mangelhaftigkeit des Naturschönen, und erst hieraus erklärt sich die Notwendigkeit des Kunstschönen oder des Ideals. Aus der notwendigen Unvollkommenheit des Naturschönen entwickelt sich die notwendige Vollkommenheit des Kunstschönen, und es wäre grundfalsch zu meinen, das Ideal sei nichts anderes als eine künstliche und flache Verschönerung der wirklichen Dinge, zu denen es sich verhalte, wie etwa die Porträtmaler zu ihren Gegenständen, wenn sie diesen, wie man zu sagen pflegt, schmeicheln. Vielmehr ist das Ideal die Wirklichkeit selbst, weit wahrer und tiefer gefaßt, als sie unter den gewöhnlichen Bedingungen des Lebens ist und sein kann: es ist die Wirklichkeit in der ganzen Fülle ihrer Kraft und Freiheit.[2]

Wir sprechen von der menschlichen Individualität, wie sich dieselbe in der unmittelbaren Wirklichkeit vorfindet, die natürliche und die geistige. Was wir die innere Einheit des Menschen genannt haben, ist in Ansehung seiner Leibesaktionen die Seele, in Ansehung seiner Handlungen der Charakter. Dieser ist so wenig sichtbar als die Seele; er ist nur aus der ganzen Reihe seiner Handlungen und seiner Leiden zu erkennen. Unter den Bedingungen des gewöhnlichen Lebens, durch allerhand Zufälligkeiten gehemmt, dem Druck äußerer Notwendigkeiten preisgegeben, dem sich niemand entziehen kann, sind unsere Kräfte zersplittert, unsere Tätigkeit ungesammelt, zerstreut und zerstückelt, wir sind von dem, was wir in Wahrheit sind, nur Bruchstücke. Sehr richtig sagt Hegel von dem geistigen Individuum: „In seiner unmittelbaren Wirklichkeit erscheint es in Leben, Tun, Lassen, Wünschen und Treiben nur fragmentarisch". „Weiter hinauf in der unmittelbaren Wirklichkeit der geistigen Interessen erscheint die Abhängigkeit erst recht in der vollständigsten Relativität. Hier tut sich die ganze Breite der Prosa im menschlichen Dasein auf. Schon der Kontrast der bloß physischen Lebenszwecke gegen die höheren des Geistes, indem sie sich wechselseitig hemmen, stören und aus-

[1] Ebendas. S. 150—172. Vgl. S. 187. — [2] Ebendas. S. 184 flgd.

löschen können, ist dieser Art. Das Individuum, wie es in dieser Welt des Alltäglichen und der Prosa erscheint, ist deshalb nicht aus seiner eigenen Totalität tätig und nicht aus sich selbst, sondern aus Anderem verständlich." So wird in der unmittelbaren Wirklichkeit, d. h. in der Natur der Anblick der Selbständigkeit und Freiheit verkümmert, welche für die echte Schönheit erforderlich ist. Dies ist der Grund, weshalb der Geist auch in der Endlichkeit des Daseins und dessen Beschränktheit und äußerlichen Notwendigkeit den unmittelbaren Anblick und Genuß seiner wahren Freiheit nicht wiederzufinden vermag und dieses Bedürfnis daher auf einem anderen höheren Boden zu realisieren genötigt ist. Dieser Boden ist die Kunst und ihre Wirklichkeit das Ideal.[1]

3. Das Kunstschöne oder das Ideal.

Hier begegnen wir nun sogleich den vielerörterten Fragen: wie sich das Ideal zur Wirklichkeit, die Kunst zur Natur zu verhalten habe? Ob die Kunst Prosa oder Poesie sein soll? Was wir in der Kunst das Poetische nennen, ist nichts anderes als das Ideale, weshalb alle diese Fragen sich aus dem Begriff des Ideals beantworten, wie wir denselben hergeleitet und erklärt haben. Das Ideal ist die wahrhafte Wirklichkeit und besteht daher keineswegs in der richtigen Nachahmung der gemeinen Natur; die Trauben des Zeuxis, welche die Vögel angepickt haben, ein Porträt, das bis zur Widerwärtigkeit ähnlich ist, sind keine Kunstwerke, sondern Kunststücke. Um das Subjekt in seinem allgemeinen Charakter, in seiner bleibenden geistigen Eigentümlichkeit aufzufassen und wiederzugeben, muß der Porträtmaler das nur Natürliche des bedürftigen Daseins, die Härchen, Poren, Närbchen, Flecke der Haut usf. weglassen; wie man auch berühmte Meisterwerke in lebenden Bildern nicht wohl darzustellen vermag, wenn die Stellungen und Kostüme noch so richtig, die Gesichter aber Alltagsgesichter sind.[2]

Wenn von dem Ideale gesagt wird, daß es die wahrhafte Wirklichkeit sei, so verstehen wir darunter die Wirklichkeit, die ihrem Wesen oder Begriffe entspricht, was von der gemeinen Wirklichkeit nicht und nie gilt. „Indem die Kunst nun das in dem sonstigen Dasein von der Zufälligkeit und Äußerlichkeit Befleckte zu dieser Harmonie mit seinem wahren Begriffe zurückführt, wirft sie alles, was in der Erscheinung demselben nicht entspricht, beiseite und bringt

[1] Ebendas. S. 189—196. — [2] Ebendas. Einl. S. 55 flgd. S. 199 flgd.

erst durch diese Reinigung das Ideal hervor." „Aber in den heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen, rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr." So sagt Schiller in seinem Gedicht „Ideal und Leben". Hegel hat nicht gerade diese Stelle angeführt, wohl aber das tiefsinnige Gedicht und seinen Grundgedanken. „Schiller spricht der Wirklichkeit und ihren Schmerzen und Kämpfen gegenüber von «der Schönheit stillem Schattenlande». Ein solches Schattenreich ist das Ideal, es sind die Geister, die in ihm erscheinen, abgestorben dem unmittelbaren Dasein, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äußerer Einflüsse und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der Endlichkeit der Erscheinung zusammenhängen." Zu dem Leben im gewöhnlichen Sinne des Worts und seinen Bedürftigkeiten gehört das Leiden: „des Jammers trüber Sturm". Von diesen Bedürftigkeiten frei sein heißt heiter sein; daher das schillersche Wort, welches Hegel wiederholt und sich aneignet: „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst".[1]

Wenn eine sogenannte Kunst uns das gemeine Leben und seinen Alltagsjammer vorführt, so wird man einer solchen Afterkunst sehr bald satt und überdrüssig, denn sie ist langweilig und vollkommen unpoetisch; wenn aber die echte Kunst gemeine und niedrige Gegenstände darstellt, so erhebt sie dieselben in den Äther eines solchen freien, heiteren und kummerlosen Daseins, daß wir diese Bilder mit Entzücken betrachten, wie die bäurischen Gelage in den Genrebildern der Holländer und die Betteljungen von Murillo.[2]

Das Thema des Ideals ist die natürliche und geistige Individualität in ihrer vollen Kraft und Freiheit; mit der Individualität ist sogleich die Bestimmtheit und damit die Vielheit der Personen gegeben, die in ihrer erhabenen Ruhe nach der polytheistischen Anschauung der Griechen den Götterkreis bilden, nach der christlichen Anschauung aber in einer Reihe gotterfüllter Männer als Heilige, Märtyrer, Selige, Fromme erscheinen. Vermöge ihrer Bestimmtheit kann die Individualität nicht in ihrer Ruhe beharren, sondern muß aus dieser heraustreten und handeln. Um nun in der Handlung die Fülle der Kraft und Freiheit, auf die hier alles ankommt, zu offenbaren, dazu gehört eine besondere Lage der Dinge

[1] Ebendas. S. 200—202. Über Schillers Gedicht „Ideal und Leben" vgl. meine Schillerschriften: Schiller als Philosoph. Bd. II. Buch II. Kap. IX. S. 209 bis 224. — [2] Hegel. X. Abt. I. S. 202—224.

oder eine Situation, welche wiederum einen allgemeinen Weltzustand voraussetzt, der eine solche Situation und eine solche Art des Handelns sowohl ermöglicht als auch verlangt. Die Charakteristik dieses poetischen, dem Ideal gemäßen Weltzustandes gehört zu den besten Ausführungen der hegelschen Ästhetik.[1]

Der allgemeine Weltzustand erscheint in der Form der individuellen Selbständigkeit und Freiheit, als das Eigene und Eigenste dieser Persönlichkeit, ihres Charakters und Gemüts: dieses Subjekt beruht ganz auf sich, alles andere beruht auf seinem Beschließen und Ausführen, seiner Empfindung und Anlage, seiner Kraft, Tüchtigkeit, List, Geschicklichkeit usf. Um die Sache durch ihren Gegensatz zu erklären, so ist in dem geforderten Weltzustande keine Rede von einer gesetzlichen Ordnung der Dinge, von einem geregelten Staatsleben, worin die Institutionen das Mächtige und Gültige, die Individuen nur das Beiläufige sind. Alle sittliche Ordnung beruht vielmehr auf diesen gewaltigen Menschen und wird erst durch sie ins Leben gerufen und gestiftet: das sind die Heroen und der ihnen gemäße Weltzustand der heroische, vorgesetzliche, vorstaatliche, darum vorgeschichtliche und mythische. Die heroische Tugend ist die individuelle Kraftfülle und Tüchtigkeit, die αρετή, nicht die virtus, da diese den römischen Staat voraussetzt, dem sie als ihrem Endzwecke dient und sich opfert.[2]

Die Heroen müssen darum herrschende Individuen sein, Göttersöhne, wie Herakles in seiner strotzenden Kraftfülle, dieser Urtypus der griechischen Heroenwelt, dessen knechtische Dienste und Arbeiten der Weg zur Verherrlichung sind —, oder Fürsten und Fürstensöhne, wie Ödipus, wie die homerischen Helden, wie Orestes u. a. Diese Heroen sind, was sie sind und vollbringen, sie nehmen ihre Handlungen ganz in ihrem vollen Umfange auf sich, auch in ihren ungewußten und ungewollten Folgen, wie Ödipus den Vatermord und den Inzest: es war seine Tat, also seine Schuld, die er als solche anerkennt und büßt. Die Heroen der christlichen Welt sind die Ritter, die Ritter der Tafelrunde, die Paladine Karls des Großen, die Helden der Kreuzzüge und die Kämpfer wider die Ungläubigen. Das Musterbild dieser Helden ist der Cid.[3]

Daß die Repräsentanten, gleichsam der Stand des Ideals die Fürsten sind, geschieht nicht aus aristokratischen Motiven oder aus

[1] Ebendas. S. 229—232. — [2] Ebendas. S. 238 flgd.
[3] Ebendas. S. 239 u. 240.

Liebe zum Vornehmen, sondern weil sie die freisten Menschen sind, weil in ihnen sich am vollkommensten die Willensfreiheit darstellt. „Es ist kein höhrer Richter über mir!" sagt Don Cesar in der Braut von Messina; darum muß er gegen sich das Urteil selbst fällen und selbst vollstrecken. Aus dem Wesen des Ideals und der poetischen Kunst erhellt, wie bewunderungswürdig die Jugendgriffe unserer beiden großen Dichter waren. Schiller in seinen Räubern stellte einer verrotteten Gesellschaft, einem Rechtszustande voller Unrecht seinen Räuber Moor als heroisches Individuum entgegen, das sich im Kampf wider den vorhandenen Weltzustand selbst in lauter Unrecht verstrickt und darum zugrunde geht. Goethe in seinem Götz wählte den entgegengesetzten Weltzustand: das in Götz von Berlichingen und Franz von Sickingen untergehende Rittertum (mittelalterliche Heroentum), welches an einer neuen Rechtsordnung der Dinge scheitert. Der heroische Wille zu einer neuen Weltordnung geht durch die schillerschen Tragödien: Kabale und Liebe, Fiesko, Don Karlos, und auch Wallenstein an der Spitze seines Heeres erscheint als der Regulator der politischen Verhältnisse.[1]

Der ideale und poetische Weltzustand ist der heroische, nicht aber, wie manche gewollt haben, der idyllische. Im heroischen Weltzustande sind die großen Motive wirksam: Vaterland, Familie, Staat, Religion usf., während im idyllischen die wichtigsten Begebenheiten sind, daß ein Schaf sich verloren oder daß ein Mädchen sich verliebt hat. Ausgenommen ist eine idyllische Dichtung: Herrmann und Dorothea, aber hier erscheinen im Hintergrunde des enggegrenzten Kreises die große Revolution und deren Weltinteressen, nicht als ferne Begebenheit, sondern als unmittelbar eingreifende und mitwirkende Macht. Eine solche idyllische Dichtung vermochte nur der Genius Goethes zu schaffen.[2]

Aus dem allgemeinen Weltzustande gehen nun die besonderen Veranlassungen, Gelegenheiten oder Situationen hervor, aus diesen die Gegensätze und wechselseitigen Verletzungen der Interessen oder die Kollisionen, aus diesen die Handlungen, welche die Gesinnungen und Zwecke der Individuen auf das klarste enthalten. Die allgemeinen Mächte, welche den Weltzustand beherrschen, sind auch in der Menschenbrust wirksam und werden hier zu herrschenden Motiven. Diese herrschenden Motive sind die πάθη,

[1] Ebendas. S. 246 u. 247. S. 250—252.
[2] Ebendas. S. 245 flgd. Vgl. damit S. 333—339.

was mehr besagt als das Wort Leidenschaft. Die von dem Pathos erfüllte Individualität ist der Charakter. Dieser hat außer seinem Pathos noch andere Interessen: dies macht seinen Reichtum; aber das Pathos führt die Herrschaft: dies macht seine Bestimmtheit; in der Konstanz dieser Herrschaft besteht seine Festigkeit. So ist die heilige Geschwisterliebe das Pathos der Antigone, das öffentliche Staatsinteresse das Pathos des Kreon, der Gegensatz beider die Kollision, aus welcher durch die Festigkeit der beiden Charaktere die tragische Handlung hervorgeht.[1]

Die Kollision schürzt sich zu einem Knoten, der durch die Handlung aus dem Wesen der Charaktere aufgelöst sein will. Wenn die Lösung nicht durch die Handlung, sondern durch den deus ex machina geschieht, wie im Philoktet des Sophokles, so ist dies mangel- und fehlerhaft. Wenn die Lösung, wie in der Iphigenie des Euripides, durch einen Diebstahl bewerkstelligt wird, so geschieht sie auf Kosten der heroischen Charaktere, wozu am Ende auch noch der Deus oder die Dea ex machina kommt. „Goethe hat in seiner Iphigenie auf Tauris das Bewunderungswürdigste und Schönste, was in dieser Rücksicht möglich ist, geleistet." „Die tiefe Schönheit dieses Gedichtes ist nicht genug zu bewundern."[2]

Das Kunstwerk will angeschaut sein, aber eine andere ist die Zeit des darstellenden Künstlers, eine andere die des dargestellten Weltzustandes, beide sind verschieden, wie z. B. die homerische Zeit von der des trojanischen Krieges oder die Zeit des Sophokles von der des Ödipus; nun entsteht die Frage nach der subjektiven oder objektiven Behandlung des darzustellenden Weltzustandes, unter welcher letzteren man die historische Richtigkeit und Treue versteht, eine Sache gelehrter, oft vergeblicher Forschung. Hegel erörtert die Frage unter der Bezeichnung: „die äußerliche Bestimmtheit des Ideals".[3]

Es gibt hier zwei lediglich subjektive, einander entgegengesetzte und falsche Standpunkte: den der völligen „Bildungslosigkeit" und den der „hochmütigen Bildung"; jener ist die Art des Hans Sachs, der seine Gegenstände, Personen und Zustände, z. B. Gott Vater, Eva und Adam, Abel und Kain ganz und gar „vernürnbergert", dieser ist der sogenannte klassische Geschmack der Franzosen, der seine

[1] Ebendas. S. 252—279. S. 302 flgd.

[2] Ebendas. S. 279—289, S. 293—296. Vgl. meine Goethe-Schriften: „Goethes Iphigenie". 3. Aufl. 1900. — [3] Hegel. X. Abt. I. S. 313—360.

Gegenstände, Personen und Zustände französiert und dadurch, wie Voltaire gemeint hat, die Werke der Alten verbessert. In Racines Esther erscheint Ahasver nach dem Modell Ludwigs XIV., und was dergleichen Ungereimtheiten mehr sind. Wir Deutsche, immer die Archivare fremder Eigenheiten, sind in Gefahr, die sogenannte historische Treue und Richtigkeit mit der wahren poetischen Objektivität zu verwechseln. Man darf auch die ganz ordinäre, alltägliche, sehr anschauliche und faßbare Wirklichkeit nicht für Objektivität halten. Gleich im Anfange des Götz begegnen wir einer solchen Szene, die im Grunde nichts anderes enthält, als zwei Bauern, zwei Reiter und einen Schnaps. Das ist trivial, aber nicht objektiv. Ein anderer Fehler in demselben Stück ist die Einmischung von Zeitvorstellungen aus der Gegenwart des Dichters in die Gegenwart des Götz, wie die basedowschen Erziehungsmaximen und der Bruder Martin, der uns an Luther erinnern soll, aber mit seiner sentimentalen Bewunderung der Raubrittertaten und seinen sentimentalen Sympathien für Häuslichkeit und Ehe Stimmungen kundgibt, die mit dem Reformator gar nichts gemein haben. Das sind falsche und zweckwidrige Anachronismen.

Freilich ist es notwendig, daß der Anschauende in dem Kunstwerke, auch wenn es die entlegensten Weltzustände darstellt, sich völlig einheimisch und gegenwärtig fühlt. Daher muß ihm der Gegenstand einleuchten und verständlich sein, was nur möglich ist, wenn er die allgemeine, ihm unveräußerliche Empfindungsweise seiner Zeit und Volksart darin wiederfindet. So hat Äschylus in seine „Eumeniden" eine tiefgedachte und ergreifende Beziehung auf Athen und den Areopag, Sophokles in seinen Ödipus eine eben solche auf Athen und Kolonos hineingedichtet. Dies sind auch Anachronismen, aber notwendige und höchst zweckmäßige. In seiner selbständigen Nationalität hat Calderon die Zenobia und Semiramis bearbeitet, und Shakespeare den verschiedenartigsten Stoffen einen englisch-nationalen Charakter einzuprägen verstanden, obwohl er den wesentlichen Grundzügen nach bei weitem tiefer als die Spanier auch den geschichtlichen Charakter fremder Nationen, wie z. B. der Römer, zu bewahren wußte. Die Dichter tuen gut, ihre epischen und dramatischen Stoffe, wo es sich um darzustellende Weltzustände handelt, aus der Geschichte des eigenen Volkes zu nehmen, wie Shakespeare in seinen Historien und Voltaire in seiner Henriade. Bodmers

Noachide und Klopstocks Messias sind aus der Mode gekommen. Das schönste Beispiel einer deutschen epischen aus der Gegenwart des deutschen Volkslebens geschöpften Dichtung ist Goethes Herrmann und Dorothea; das herrlichste Beispiel deutscher, von den Vorbildern orientalischer Dichtungen erfüllten und inspirierten Lyrik ist Goethes west östlicher Divan, und, was Hegel nie genug rühmen kann, das bewunderungswürdigste Beispiel eines deutschen Dramas, dessen Thema aus der griechischen Heroenzeit und Mythologie stammt, ist Goethes Iphigenie auf Tauris. Was die Objektivität im Sinne des Ideals und der Kunst bedeutet, darüber hat Hegel in der anschaulichsten Weise sich und seine Zuhörer belehrt, indem er auf diese drei Perlen der deutschen Poesie hinweist.[1]

4. Der Künstler.

Das Ideal ist, wie schon feststeht, die aus dem Geist geborene und wiedergeborene Schönheit. Was die objektive Wirklichkeit des Naturschönen erstrebt, aber nicht vollbringt und zu vollbringen vermag, das schafft und erschafft die Phantasie. Die erste Bedingung dieser hervorbringenden oder schöpferischen Tätigkeit ist die Erfüllung, welche darin besteht, daß der Gegenstand als Stoff den subjektiven Geist ergreift, beherrscht und seine Vermögen und Fähigkeiten durchdringt. Dieser Zustand des geistigen Durchdrungenseins ist die Begeisterung.

Es ist nicht genug, daß man von dem Gegenstande beherrscht wird, man muß ihn auch beherrschen. Die Begeisterung oder das Beherrschtsein ist stofflich, das Beherrschen ist gestaltend und formgebend. Nicht das Begeistertsein, was bei den meisten nicht über die dunklen Gefühle hinauskommt, sondern das begeisterte Gestalten und Schaffen ist die eigentliche Kunstbefähigung oder die Genialität. Die gestaltende Kraft fordert ihrerseits eine Klarheit und Schärfe der Anschauung, die der Begeisterung nicht hinzugefügt und gleichsam geschenkt werden kann, sondern aus ihr hervorgehen muß: es gibt eine begeisterte Klarheit, die, wo sie auch auftritt, die unverkennbare Frucht einer genialen Begeisterung ist. Die geniale Anschauung erfaßt den Gegenstand in seiner vollen Kraft und Freiheit und läßt ihn so erscheinen, weshalb die echte Objektivität mit der Genialität notwendig verknüpft und nur aus ihr zu erklären und herzuleiten ist.

Die Genialität seiner Kunst und die Objektivität seiner Werke

[1] Ebendas. S. 313—360. (S. 354 flgd.)

macht den Künstler einzig in seiner Art oder originell. Die Originalität ist die wahre Eigentümlichkeit des Künstlers, die Manier ist die schlechte, die von seinen Zufälligkeiten und Eigenheiten herrührende, daher in das Kunstwerk sich nicht einmischen soll und, wo es geschieht, die Objektivität desselben trübt. Auch bei großen Künstlern und Dichtern treten uns Züge entgegen, die auf Rechnung der Manier kommen, selbst bei Goethe. „Keine Manier zu haben war von jeher die einzig große Manier, und in diesem Sinne allein sind Homer, Sophokles, Raphael, Shakespeare originell zu nennen."

Die Objektivität der künstlerischen Darstellung fordert auch eine objektive Darstellungsweise sowohl von seiten der Kunst und des Kunstwerks als von seiten des Künstlers. Diese objektive Darstellungsart ist der Stil. So gibt es einen durch die Art des Materials bedingten plastischen Stil, worüber Rumohr sehr lehrreiche Bemerkungen gemacht hat; man unterscheidet in der Musik Kirchenstil und Opernstil, in der Malerei den Stil der Historienmalerei und den der Genremalerei, man redet bei Dürer von einem Stil seiner Werke, der vom Holzschnitt herrührt.

Was das Verhältnis der Idee zum Ideal und des Künstlers zu seinen Werken betrifft, so gilt auch hier, was die Logik über das Verhältnis des Innern und Äußern gelehrt hat. „Das Höchste und Vortrefflichste ist nicht etwa das Unaussprechbare, so daß der Dichter in sich noch von größerer Tiefe wäre, als das Werk dartut, sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers, und das Wahre, was er ist, das ist er, was aber nur im Innern bleibt, das ist er nicht."[1]

Neununddreißigstes Kapitel.

Die Ästhetik oder die Philosophie der schönen Kunst.
B. Die Lehre von den Kunstformen.

I. Die symbolische Kunstform.

1. Die unbewußte Symbolik.

Es ist schon im vorigen Kapitel dargetan worden, daß es drei Arten oder Entwicklungsstufen des Ideals geben müsse, welche dem Gange der Weltgeschichte entsprechen, da mit dem Freiheitsbewußtsein auch das Kunstbewußtsein fortschreite: diese drei Kunstformen sind die symbolische, klassische und romantische.[2]

[1] Ebendas. S. 360—384. S. 374, 384. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XVIII. S. 512—515. [2] S. oben S. 817.

Die Psychologie hat gelehrt, wie die schaffende Phantasie, um ihre Ideen anzuschauen und darzustellen, von dem Sinnbilde (Symbol) und der Allegorie zu bloßen Zeichen in Farben, Tönen und Worten in Sprache und Schrift fortschreitet.[1]

Nun handeln wir jetzt von dem Ideal, welches seinen Inhalt in einem sinnlichen Objekt zu verbildlichen sucht; dies geschieht durch die symbolische Kunstform. Das Symbol vereinigt zwei Elemente, die von Haus aus nichts miteinander gemein haben, daher zu trennen und durch Vergleichung zu vereinigen sind. Diese Art der symbolischen Kunstform, welche ihrem Begriff am meisten entspricht und darum auch die höchste ist, nennt Hegel „die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform". Jene beiden Elemente des Symbols sind der Sinn und das Bild oder die Bedeutung und die Gestalt. Ihre Trennung setzt ihre angeschiedene Einheit voraus, die, weil das Bewußtsein beide scheidet, nur durch „die bewußte Symbolik" zustande kommen kann. In Wahrheit sind beide Elemente einander inadäquat und unangemessen. Der Inhalt ist allgemeiner, geistiger, göttlicher Art, die Form ist ein einzelnes sinnliches Objekt. Mit Gott als dem Absoluten verglichen, sind alle Dinge ohnmächtig und nichtig. Du sollst dir kein Bild und Gleichnis machen! Diese Unangemessenheit zwischen Inhalt und Form, die absolute Erhabenheit des Ideals (Gottes) und ihr gegenüber die absolute Nichtigkeit aller sinnlichen Formen darzustellen, ist ein der symbolischen Kunstform angemessenes und wesentliches Thema. Diese Symbolik des Erhabenen ist zugleich der Weg, auf welchem das Bewußtsein notwendig zu der Trennung und vergleichenden Verknüpfung der beiden Elemente gelangt. Demnach gliedert sich die Lehre von der symbolischen Kunstform in diese drei Teile: „die unbewußte Symbolik", „die Symbolik des Erhabenen" und „die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform".[2]

Die erste Stufe der unbewußten Symbolik bezeichnet Hegel als „die unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gehalt". Hier kann von eigentlicher Symbolik noch gar nicht geredet werden, da die Gestalt oder das sinnliche Objekt nichts anderes bedeutet, als sie unmittelbar ist und vorstellt. So verhält es sich mit den Grundanschauungen der alten Zendreligion: Licht, Sonne, Gestirne, Feuer, Flamme usw., das ganze Reich und die Schöpfung des Ormuzd

[1] S. oben Kap. XXIX. S. 673—680.
[2] Hegel. X. Abt. V. Ästhetik. Zweiter Teil. S. 387—416.

bedeuten nicht bloß das Gute, Gerechte, Segensreiche, das Leben und Gedeihen, sondern sind es; wie ihr Gegenteil, die Finsternis als das Reich und die Schöpfung des Ahriman das Böse, Ungerechte, Üble und Verderbliche in allen möglichen Formen nicht bloß bedeuten, sondern sind. Freilich ist ein anderes das physische und ein anderes das geistige Licht, beide sind wohl zu unterscheiden. Daher ist diese ganze Anschauungsweise symbolisch; aber diese Symbolik ist für uns, nicht für das religiöse Bewußtsein, welches sie macht: daher ist diese Symbolik unbewußt. Hegel läßt deshalb diese erste Stufe der unbewußten Symbolik durch die altpersische Religion vertreten sein, der wir in der Religionsphilosophie wieder begegnen müssen, weshalb wir ihren ästhetischen Standpunkt zur Genüge bestimmt haben, denn wir wollen nicht zweimal dasselbe darstellen, zumal wir auch zurückblicken auf die Philosophie der Geschichte.[1]

Aus denselben Gründen sagen wir in der Kürze, daß Hegel die zweite Stufe der unbewußten Symbolik die phantastische nennt und der indischen Religion zuschreibt. Symbolisch sind die Anschauungen der indischen Religion, weil sie ihre Ideen von der Einheit alles Seins, von der Schöpfung, dem Bestehen und der Zerstörung der Dinge sinnlich gestaltet, wie in der Trimurti die als Brahma, Wischnu und Siwa dreigestaltige Gottheit; unbewußt ist diese Symbolik, weil die indischen Götter dem religiösen Volksbewußtsein nicht für Sinnbilder, sondern für Realitäten gelten; endlich phantastisch ist diese unbewußte Symbolik, weil die Zahl der Götter ins Maßlose, ihre Gestaltungen ins Groteske gehen, wie der vierköpfige und vierarmige Brahma, die Inkarnationen des Wischnu, wie in Ramayana die ein Jahrhundert währende eheliche Umschlingung des Siwa und der Uma usf.[2]

Der Löwe kann als ein Sinnbild der Großmut und Stärke gelten, aber der Löwe ist außerdem noch vieles andere; ein Sinnbild der Stärke kann auch der Stier sein, auch das Horn usf. Das Sinnbild als solches ist zweideutig, darum zweifel- und rätselhaft. Das eigentliche Symbol ist ein Rätsel. Die Gestalten der Natur werden rätselhaft, wenn man fragt, was sie bedeuten oder was ihr Inneres ist im Unterschiede von ihrem äußeren unmittelbaren Dasein? Was bedeutet der Welt- und Lebensprozeß, das Entstehen,

[1] Ebendas. S. 417—429. Vgl. oben Kap. XXXIV. S. 756—758.
[2] Hegel. X. Abt. I. S. 429—447. Vgl. oben Kap. XXXIV. S. 753—756.

Wachsen, Vergehen und Wiederhervorgehen, Geburt und Wiedergeburt? Die Welträtsel wollen in bedeutsamen Gebilden, welche die Kunst ersinnt und erschafft, dargestellt sein. Darin besteht das Thema der „eigentlichen Symbolik". Ägypten ist das Land der Symbole, die Ägypter sind das Volk der symbolischen Kunst. Die eigentliche Symbolik ist ägyptisch, wie die phantastische indisch und die unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt altpersisch war. Unbewußt ist die ägyptische Symbolik, weil die Bedeutung und das Gebilde in ungetrennter Einheit sind: sie ist darum eigentliche Symbolik, weil diese Gebilde, wie das Labyrinth, die Pyramiden, die Obelisken, die Hieroglyphen, die heiligen Tiere usf. ihre Bedeutung nicht aussprechen und offen dartun, sondern verbergen und verhüllen, weil sie dunkel und rätselhaft sind und sein wollen. Wären sie nicht rätselhaft, so würde die Welt bis zum heutigen Tage nicht so viele Arbeit gehabt haben, um sie zu enträtseln. Die Sonne und der Nil, beide in ihrem Jahreslauf wachsend und abnehmend, sich verzehrend und sich wieder verjüngend, machen das Leben und Schicksal der ägyptischen Erde. Diese ist das Symbol der Isis, jene sind die Symbole des Osiris. Und das Symbol gleichsam des Symbolischen selber, das rätselhafte Gebilde, welches das Rätsel ausspricht, ist die Sphinx.[1]

2. Die Symbolik der Erhabenheit.

1. Der Inhalt des Ideals im Unterschiede von allen sinnlichen Erscheinungen und Gestalten, von allen endlichen Dingen und Formen, ist das Absolute oder Gott, womit verglichen die Dinge in Nichts verschwinden: daher ist Gott im Verhältnis zur Welt, die alle Vielheit und Mannigfaltigkeit in sich schließt, das eine, einzig gestaltlose, beständige und wahrhaft erhabene Wesen. Kant in seiner Lehre vom Erhabenen und Schönen hat die Erhabenheit als einen lediglich subjektiven Vorgang gefaßt, in welchem der Mensch über die Natur außer und in ihm, d. h. über seine gesamte Sinnlichkeit sich erhebt. Das Erhabene ist das Übersinnliche, Gott ist im subjektiven wie im objektiven, also im absoluten Sinn erhaben. Das Erhabene kann weder versinnlicht noch verbildlicht, wohl aber kann und will es versinnbildlicht, d. h. symbolisch dargestellt werden: dies geschieht durch „die Symbolik des Erhabenen". Da sich das Erhabene nicht versinnlichen und verbildlichen läßt, so folgt, daß

[1] Hegel. X. Abt. I. S. 447—463. Vgl. oben Kap. XXXIV. S. 759—761.

auch die bildenden Künste nicht imstande sind, dasselbe darzustellen, sondern die Poesie vor allen die Kunst der Erhabenheit ist, da sie allein vermag, die Nichtigkeit der Dinge und des Menschen so ergreifend als möglich zu schildern.

Das Verhältnis zwischen Gott und Welt ist sowohl affirmativ oder positiv als negativ zu fassen: das affirmative Verhältnis ist die Immanenz Gottes, das negative die Transzendenz; auf die Immanenz Gottes gründet sich die pantheistische, auf seine Transzendenz die dualistische Weltanschauung; der immanente Gott ist das gestaltlose All-Eine, der transzendentale das gestaltlose Eine, die absolute Persönlichkeit, von der es kein Bildnis noch Gleichnis gibt, außer symbolische. Die Symbolik der Erhabenheit unterscheidet sich daher in diese beiden Formen: „die pantheistische Kunst (Pantheismus der Kunst)" und „die Kunst der Erhabenheit". Beide wurzeln in der Religion und entwickeln sich in der Poesie: die Religion des Pantheismus ist die indische, die Lehre vom Brahm als dem All-Einen, die mohammedanisch-persische Mystik und die christliche Mystik; die Religion der persönlichen Gotteserhabenheit ist die jüdische.

2. Als Beispiel des indischen Pantheismus nennt Hegel die Selbstschilderung, welche in dem Bhavad-Gita, einer Episode des Mahabharata, dem Krischnas, der achten Inkarnation des Gottes Wischnu, in den Mund gelegt wird; als die schönsten Beispiele der mohammedanisch-persischen Mystik nennt er die Dichter Dschelaleddin-Rumi in Rückerts Übertragung und Hafis, dann den von diesen Vorbildern erfüllten Goethe im westöstlichen Divan; als Beispiel der christlichen Mystik nennt er den Angelus Silesius, endlich als die erhabensten Beispiele der hebräischen Poesie die Psalmen, insbesondere den 104ten.

Von der pantheistisch gesinnten christlichen Mystik des Angelus Silesius unterscheidet Hegel die mohammedanisch-persische in folgender Weise: „Der eigentliche morgenländische Pantheismus hebt mehr nur die Anschauung der einen Substanz in allen Erscheinungen und die Hingebung des Subjekts heraus, das dadurch die höchste Ausweitung des Bewußtseins, so wie durch die gänzliche Befreiung vom Endlichen die Seligkeit des Aufgehens in alles Herrlichste und Beste erlangt".

3. Den vollen Gegensatz zur pantheistischen Dichtung bildet die

hebräische Poesie, welche die persönliche Erhabenheit Gottes feiert und darum von Hegel als die „Kunst der Erhabenheit" bezeichnet wird. Ihr Thema ist Gott der Herr, Gott der Schöpfer Himmels und der Erde. „Gott sprach: «Es werde Licht», und es ward Licht." Dieses Wort nennt auch Longin ein Beispiel der Erhabenheit. Durch diese Erhabenheit Gottes wird die Welt erst entgöttert: der Weltlauf wird entgöttert, d. h. er wird natürlich, jetzt erst können die unmittelbaren Taten Gottes als Wunder erscheinen und eingreifen, denn Wunder sind die Unterbrechungen des natürlichen Ganges der Dinge: erst in dieser entgötterten Welt als einem Machwerke Gottes erscheint sich der Mensch in seiner ganzen Nichtigkeit und Unwürdigkeit. Daher konnte aus der Wurzel dieser Religion auch nicht der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele hervorgehen. „In der Erhabenheit wird nur der Eine als unvergänglich und ihm gegenüber alles Andere als entstehend und vorübergehend, nicht aber als frei und unendlich in sich angesehen. Dadurch faßt der Mensch sich ferner in seiner Unwürdigkeit gegen Gott, seine Erhebung geschieht in der Furcht des Herrn, in dem Erzittern vor seinem Zorn, und auf durchdringende ergreifende Weise finden wir den Schmerz über die Nichtigkeit, und in der Klage, dem Leiden, dem Jammer aus der Tiefe der Brust das Schreien der Seele zu Gott geschildert." Diese Kunst der Erhabenheit ist recht eigentlich „die heilige Kunst".[1]

3. Die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform.

Da Gott zur Welt sich verhält, wie die Bedeutung (Sinn) zur Gestalt (Bild), so sind diese beiden Elemente des Symbols durch die Kunst der Erhabenheit zu der bewußten Unterscheidung und Trennung gelangt, womit der Übergang zur bewußten Symbolik der vergleichenden Kunstform stattfindet. Diese Vergleichung teilt sich wiederum in zwei Arten, je nachdem sie ihren Ausgangspunkt in der konkreten Erscheinung (Bild) oder in der Bedeutung (Sinn) nimmt.

1. Die erste Art der Vergleichung, die vom Bilde ausgeht, entwickelt sich in einer Reihe von Formen, welche Hegel als Fabel, Parabel, Sprichwort, Apolog und Verwandlungen bezeichnet.

Die Erzählung eines Vorganges in der Natur, insbesondere in der Tierwelt, aus welchem sogleich der Sinn, nämlich die Be-

[1] Ebendas. S. 466—185. (S. 474 flgd., S. 481—484.)

deutung für das menschliche Leben, als Lehre, sittliche Wahrheit oder Klugheitssatz einleuchtet, ist eine Fabel im äsopischen Sinn, vorausgesetzt daß der Vorgang selbst wahr und naturgemäß, nicht bloß erdichtet, am wenigsten der Natur der Dinge zuwider erdichtet ist. Beispiele solcher echten oder äsopischen Fabeln sind „Eiche und Rohr im Sturmwind", „Fuchs und Rabe" usf. Die Eiche bietet Trotz und wird gebrochen, das Rohr biegt sich und bleibt erhalten. Dagegen ist die pfeffelsche Fabel von den beiden Hamstern, deren einer Vorräte für den Winter einsammelt und seinen Lebensunterhalt gewinnt, während der andere keine sammelt und verhungert, eine schlechte, weil unwahre Fabel, denn einen solchen Hamster, wie der zweite ist, gibt es nur bei Pfeffel, aber nicht in der Natur. Die Geschichte vom Reineke Fuchs ist ein Tierepos und eher ein Märchen zu nennen als eine Fabel: es ist ein Bild der feudalen Weltzustände, namentlich der deutschen, „die mächtigen Vasallen zeigen zwar vor dem Könige einigen Respekt, im Grunde aber tut jeder, was er will, raubt, mordet, unterdrückt die Schwachen, betrügt den König, weiß sich die Gunst der Frau Königin zu erwerben, so daß das Ganze nur eben zusammenhält". Zur Darstellung dieser Welt von Schlechtigkeiten aller Art eignet sich vortrefflich die tierische Natur: die menschliche Gemeinheit kommt auf das Deutlichste in der tierischen zur Anschauung, und was wir vor uns sehen, ist unter lauter Ergötzlichkeiten die bittere Wahrheit, daß es überhaupt so in der Welt zugeht.[1]

Wird die Begebenheit aus dem menschlichen Leben genommen als das anschauliche Bild einer bedeutsamen Wahrheit für das menschliche Leben, so ist die Erzählung eine Parabel, wie die evangelischen Erzählungen vom Sämann, vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter usf. Wenn die Wahrheit selbst ausgesprochen wird, wie z. B. „das Himmelreich ist gleich einem Sämann", so ist die Parabel ein Gleichnis, wovon später.

Läßt sich die Wahrheit, auf die es ankommt, ohne alle Erzählung in aller Kürze aussprechen, so erhalten wir das Sprichwort, wie „Eine Hand wäscht die andere", „Kehre jeder vor seiner Tür", „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein" usf.

Wird die Parabel so erzählt, daß sie den allgemeinen Satz,

[1] Ebendas. S. 486—502.

den sie veranschaulicht, selbst herbeiführt und ausspricht, so gestaltet sich dieselbe zum Apolog, wie z. B. Goethes „Gott und die Bajadere", „der Schatzgräber": „Tages Arbeit, Abends Gäste, saure Wochen, frohe Feste, sei dein künftig Zauberwort".[1]

Eine symbolisch-mythologische Vorstellungsart, nach welcher gewisse Verschuldungen im menschlichen Leben Strafen zur Folge haben, die in Degradationen, d. h. im Herunterkommen aus der geistigen Existenz in niedere Naturformen, wie Felsen, Quelle, Baum, Blume, Tiere bestehen, sind die Verwandlungen oder Metamorphosen, wie z. B. die der Niobe, der Arethusa, des Narzissus, der Philomele usf. Wir werden diesen Metamorphosen in ihrer Bedeutung als einer Degradation des Tierischen in dem Gestaltungsprozeß der klassischen Kunstform wieder begegnen.

2. Die zweite Art der Vergleichung, welche von der Bedeutung (Sinn) ausgeht, beschreibt auch eine Reihe von Formen, welche Hegel als Rätsel, Allegorie, Metapher, Bild und Gleichnis bezeichnet.[2]

Das Rätsel stellt ein Subjekt in zerstreuten, disparaten, entgegengesetzten, scheinbar ungereimten Prädikaten dar, um es zu verhüllen, seine Erkennbarkeit zu verdunkeln und es dadurch rätselhaft erscheinen zu lassen, wie z. B. die Sphinx den Menschen. Wenn Sancho Pansa sagt, er wolle erst die Auflösung und dann das Rätsel, so bezeichnet er ganz richtig den Entstehungsgang des Rätsels, er will es lieber erfinden als erraten, aber um ein Rätsel zu machen, dazu gehört der bewußte Witz der Symbolik, den wir dem Sancho nicht zutrauen wollen. Doppelsinnige Worte und Wortspiele sind dem Rätsel verwandt und lassen sich als solche darstellen.

Wenn man ein Subjekt in seiner Bedeutung nicht verstecken, sondern durch seine bildlichen Prädikate so klar wie möglich darstellen und kenntlich machen will, so verfährt man auf die dem Rätsel gerade entgegengesetzte Art. Dies geschieht durch die Allegorie. Das Subjekt ist ein abstrakter Begriff, wie Gerechtigkeit, Zwietracht, Krieg, Frieden, Ruhe usf. Ein solcher Begriff wird personifiziert und durch bildliche Attribute näher bestimmt, wie man die Gerechtigkeit als eine weibliche Figur mit Binde und Wage darstellt, oder den Tod als ein Skelett mit Stundenglas und Sense. Das Subjekt ist keine lebendige Individualität, sondern ein Ab-

[1] Ebendas. S. 502—508. — [2] Ebendas. S. 508—540.

straktum, die Prädikate sind Attribute, d. h. nicht tätige Eigenschaften, sondern bloße Zeichen; beides ist gemacht, das Subjekt wie die Prädikate: daher ist die Allegorie frostig und kahl. Winckelmann hat ein unreifes Werk über die Allegorie geschrieben, worin er Symbol und Allegorie größtenteils verwechselt.[1]

Die Allegorie enthält die bildliche Ausdrucksweise, die, sprachlich genommen, in den uneigentlichen und übertragenen Ausdrücken besteht, welche man Metaphern nennt, wie z. B. „fassen", „begreifen" als Tätigkeiten der Intelligenz solche metaphorische Bezeichnungen sind. Die metaphorische Diktion, die man auch den blumen- und bilderreichen Stil nennt, besteht in Vergleichungen, die als solche nicht ausgesprochen werden, wohl aber die Phantasie bewegen und auf die Empfindung sowohl verstärkend als auch befreiend wirken. Der häufige Gebrauch der Metaphern macht einen der Hauptunterschiede (nicht zwischen dem prosaischen und poetischen, sondern) zwischen dem antiken und modernen Stil, indem der antike sehr zu seinem Vorteil die eigentlichen Ausdrücke den uneigentlichen vorzieht.[2]

Die ausführliche Metapher ist das Bild. Man kann ein einziges großes Thema von weltgeschichtlicher Fülle und Bedeutung bildlich und höchst dichterisch ausführen, wie es Goethe in seinem herrlichen Gedicht „Mahomets Gesang" getan hat. Wäre nicht diese Aufschrift, so wüßte man nicht, daß die Schilderung des mächtigen Flusses von dem Felsenquell bis zum Weltstrom, der sich in den Ozean stürzt, das rasche Werden des Islam zu einem Weltreich und zur Weltreligion bedeutet.[3]

Die ausführliche Vergleichung zwischen der Bedeutung und dem Bilde ist das Gleichnis, das sich in allen Gattungen der Poesie, der lyrischen, epischen und dramatischen, vorfindet und dazu dient, teils die Phantasie zu ergötzen und die Empfindungen zu vertiefen, teils in einer angenehmen Vorstellung anschauend zu verweilen und von einer qualvollen das Innere zu befreien. Von der ersten Art sind die lyrischen, von der zweiten die epischen und dramatischen Gleichnisse. Die Fülle von Beispielen der letzten Art, welche Hegel aus Shakespeare anführt, zeigt, wie gut er diesen Dichter gekannt und zu würdigen gewußt hat. Solche Beispiele sind Macbeth, den Untergang vor Augen, die Nichtigkeiten des

[1] Ebendas. S. 512—517. — [2] Ebendas. S. 517—523. — [3] Ebendas. S. 523—527

Lebens durchschauend und in kurzen, höchst treffenden Gleichnissen aussprechend, der entthronte Richard II., wie er der Krone entsagt, Northumberlands Schmerzenserguß, wie ihm die Nachricht vom Tode seines Sohnes Pery gebracht wird, die Worte der verstoßenen Katharina in Heinrich VIII. und die des Kardinals Wolsey, in seinem Sturze niedergeschmettert und zugleich sich darüber erhebend, denn das heillose Unglück, wenn es die Großen der Welt, die Günstlinge des Glücks ergreift und zu Boden wirft, wirkt nicht bloß zerschmetternd, sondern auch erleuchtend, plötzlich erleuchtend. Keine Situation ist so geeignet, im Gleichnisse anschaulich gemacht zu werden, wie diese, welche Shakespeare im Sturze Macbeths und Wolseys vor Augen hatte. Als Beispiele lyrischer Gleichnisse, die mit Entzücken in der Betrachtung ihres Gegenstandes verweilen, nennt Hegel die Schilderungen des hohen Liedes und den Monolog Julias, wie sie den Romeo erwartet: „Komm', Nacht! — Komm', Romeo, du Tag in Nacht!" usf.

Die besten Beispiele der epischen Gleichnisse sind die homerischen.[1]

3. Die vergleichende Kunstform hat alle ihre Arten erschöpft, mit ihr ist die bewußte Symbolik vollendet; mit dieser verschwindet die symbolische Kunstform überhaupt; ihre beiden Seiten, Bedeutung und Gestalt, Sinn und Bild, Begriff und Erscheinung, fallen auseinander und wollen jede für sich dargestellt werden. Die Bedeutungen oder die begrifflichen Objekte sind das Thema der belehrenden Darstellung, die Gestalten und Erscheinungen sind das der beschreibenden; die belehrende Darstellung künstlerisch ausgeführt oder in poetischer Form ist das Lehrgedicht, die beschreibende Darstellung in künstlerischer oder poetischer Form ist die beschreibende Poesie.[2]

Eine tiefere Beziehung beider Seiten enthält das alte Epigramm, das ist eine Aufschrift, die einen Gegenstand bezeichnet und etwas Charakteristisches, d. h. Bedeutendes und Erklärendes von ihm aussagt. „Wir haben die Sache selber in gedoppelter Weise: einmal die äußere Existenz, und sodann deren Bedeutung und Erklärung, als Epigramm zu den schärfsten, treffendsten Zügen zusammengedrängt."[3]

[1] Ebendas. S. 527—540. S. oben S. 837.
[2] Hegel. X. Abt. I. S. 540—546. — [3] Ebendas. S. 546 u. 547.

II. Die klassische Kunstform.[1]

1. Der Gestaltungsprozeß der klassischen Kunstform.

Was die symbolische Kunstform vergeblich erstrebt, wird in der klassischen erreicht: die Einheit von Inhalt und Form. Der Inhalt ist die Idee, d. h. die freie Lebendigkeit und Individualität; die Form ist die menschliche Gestalt und Schönheit. Diese Identität von Inhalt und Form ist das durchgängige Thema des klassischen Ideals, welches die Griechen erkannt und ausgeführt haben. Was, ästhetisch genommen, d. h. in der Lehre vom Ideal und von den Kunstformen klassisch heißt, das ist, historisch genommen, griechisch in dem Sinne, in welchem die Philosophie der Geschichte die griechische Welt als das Kunstwerk der Weltgeschichte, das subjektive, objektive und politische, dargetan hat.[2] Der Typus des Menschen in seiner vollkommensten Reinheit ist eine Offenbarung des Göttlichen, nicht die höchste und letzte, diese ist geistig und innerlich, aber der göttliche Geist, indem er aus der Natur zu sich selbst und in seine Tiefe zurückkehrt, muß durch den Typus des Menschen in seiner äußeren Form hindurchgehen. Dieser ist in dem Offenbarungsgange Gottes die Mitte, nicht bloß gleichsam, sondern ganz eigentlich der Mittel- und Durchgangspunkt, in welchem die Kunst der höchste Ausdruck des Absoluten, die Kunst selbst zur Religion wird und diese Religion der Kunst den Gipfel der Schönheit ersteigt. „Die klassische Kunst überschreitet den reinen Boden des echten Ideals nicht.“[3]

Und wie die klassische Kunstform nicht mehr suchend sich verhält, sondern erreichend und vollendend, so verhält sich auch der klassische Künstler; er ist seines Gegenstandes vollkommen mächtig, er weiß, was er will, und er kann, was er will, er braucht seine Gegenstände nicht zu suchen, sie sind ihm gegeben, sie sind fertig und vorhanden als Glaube, Volksglaube, Volksreligion, als Sage und fortgepflanzte Tradition; der Künstler empfängt seinen Stoff von der Volksreligion, wie Phidias seinen Zeus vom Homer; auch die Tragiker erfinden sich nicht den Grundinhalt, den sie darstellen. „Jemehr aber für den Künstler ein an- und für sich seiender freier Inhalt in Volksglaube, Sage und sonstiger Wirklichkeit als vorhanden vorliegt, um destomehr konzentriert er sich auf die Tätigkeit, die

---

[1] Hegel. X. Abt. II. S. 1—119. — [2] S. oben Kap. XXIV. S. 761—764.
[3] Hegel. X. Abt. II. S. 1—15.

solchem Inhalt kongruente äußere Kunsterscheinung zu gestalten." Indem aber der Künstler die ihm gegebenen Stoffe ausgestaltet, ausbildet und vollendet, so verhält er sich zu denselben zugleich fortbildend, denn alle Ausbildung ist eine Fortbildung, daher sich die griechische Religion in der Kunst und durch dieselbe fortentwickelt. Und was von seiten des Stoffs, eben dasselbe gilt auch von seiten der Form. Der klassische Künstler setzt voraus die Fertigkeit sowohl der religiösen Stoffe als auch der technischen Geschicklichkeit.[1]

Diese eben erörterten Punkte sind zum Verständnis des klassischen Ideals und der klassischen Kunstform von der größten Wichtigkeit. Man muß einsehen, bis zu welchem Grade die materialen wie formalen Bedingungen der Kunst vollendet sein mußten, damit sich diese in den Zustand ihrer vollkommensten Freiheit erheben und darin ergehen konnte, sowohl empfangend als schaffend. Hieraus erhellt, daß die klassische Kunstform, da sie aus einer Reihe von Bedingungen erst hervorgeht, nicht den Anfang machen, sondern nur das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung sein kann, welche sie fortführt und vollendet. Das klassische Ideal ist kein fertiges, sondern ein lebendiges, welches entsteht, sich entwickelt, vollendet und auflöst. Die Lehre von der klassischen Kunstform teilt sich demnach, wie es dem Gange der letzteren entspricht, in die Lehre von ihrer Entstehung, ihrer Vollendung und ihrer Auflösung. Hegel nennt den ersten Teil den „Gestaltungsprozeß", den zweiten „das Ideal", den dritten die „Auflösung der klassischen Kunstform".[2]

In der symbolischen Kunstform waren Tiere noch Gegenstände der Verehrung und des Kultus, es gab in der indischen wie in der ägyptischen Religion heilige Tiere, was dem klassischen Ideale als der Erhöhung und Verherrlichung des Menschen widerstreitet: daher gehört die Herabsetzung oder „die Degradation des Tierischen" zu den Grundlagen des klassischen Ideals. An die Stelle des Kultus der Tiere treten die Tieropfer zu Ehren der Götter, und, was sehr charakteristisch ist, diese Opfer dienen als Gastmahle zum Genusse der Menschen, die das Fleisch verzehren und den Göttern die Knochen lassen; die gewaltigen und schädlichen Tiere werden nicht verehrt, sondern erlegt, wie der nemeische Löwe, die lernäische Schlange, der kaledonische Eber usf. und diese Heroentaten gelten als wohltätige Jagden. Endlich begegnen wir hier,

[1] Ebendas. S. 15—21. — [2] Ebendas. S. 21—23.

wie schon oben angedeutet worden ist[1], wiederum den Verwandlungen, die Ovid anmutig und geschwätzig erzählt, und die in den zwölf ersten Büchern seiner „Metamorphosen" aus vorhomerischer Zeit herrühren und fremde kosmogonische Elemente von phrygischer, phönizischer, ägyptischer Symbolik enthalten. Da die Verwandlung eine Strafe ist für eine gegen die Götter verübte Schuld oder Impietät, so ist sie nicht bloß eine Verwandlung ins Tierische, sondern eine Degradation des Tierischen. So wird der Lykaon, weil er den Jupiter töten wollte, in einen Wolf verwandelt, den die Symbolik der ägyptischen Religion in Verbindung mit dem Sonnengotte (Osiris) vorgestellt hat. Die Pieriden (Töchter des Pieros), weil sie im Gesange mit den Musen zu wetteifern gewagt, in ihrem Gesange die Giganten gefeiert und dadurch die Taten der großen Götter zu schmälern gesucht haben, werden in Elstern verwandelt. „Und auch jetzt noch", fügt Ovid hinzu, „blieb ihnen die frühere Zungenfertigkeit und heiseres Geplauder und die unendliche Lust zu schwätzen." Um zu täuschen und seine unfeinen Absichten zu verbergen, kleidet sich Zeus in Tiergestalten und erscheint als Stier, Schwan usf. „In dieser Weise ist das Verhältnis der Tiergestalt in der klassischen Kunst von allen Seiten her verändert, indem sie zur Bezeichnung des Üblen, Schlechten, Geringgeschätzten, Natürlichen und Ungeistigen gebraucht wird, während sie sonst der Ausdruck des Positiven und Absoluten war."[2]

Der bekannte Ausspruch des Herodot, daß Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben, bedeutet keineswegs, daß sie diese Götter erfunden haben, denn derselbe Herodot sagt von einzelnen Göttern ausdrücklich, daß sie ägyptischen Ursprungs waren. Der Stoff der griechischen Mythologie ist von außen her überliefert, von den Griechen aufgenommen und empfangen, von ihren Dichtern umgestaltet, geformt und poetisch gemacht worden. So ist die griechische Religion, dieses „objektive Kunstwerk", wie Hegel es genannt hat, entstanden. Und so verhält sich überhaupt die klassische Kunstform zur symbolischen und orientalischen. „Indem das klassische Ideal nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern erst durch den Prozeß, in welchem sich das der Gestalt des Geistes Negative aufhebt, hervortreten kann, so wird diese Umwandlung und Heraufbildung des Rohen, Unschönen, Wilden, Barocken, bloß Natürlichen

[1] S. oben S. 837. — [2] Hegel. X. Abt. II. S. 23—37.

oder Phantastischen, das seinen Ursprung in früheren religiösen Vorstellungen und Kunstanschauungen hat, ein Hauptinteresse in der griechischen Mythologie sein und deshalb einen bestimmten Kreis besonderer Bedeutungen zur Darstellung bringen müssen."[1]

Der Gang der Mythologie läßt sich mit dem der Skulptur vergleichen, deren Anfang auch der rohe, ungeschlachte Stoff war. Die große Göttin von Pessinus in Kleinasien war anfangs ein vom Himmel gefallener unförmiger Stein oder Holzblock, den die Skulptur zu formen und in die menschliche Gestalt und Statur umzuwandeln hatte. So beginnt auch die Mythologie mit den noch formlosen ungeschlachten Naturgewalten und durchläuft die Stadien, auf welchen sich dieselben zu individueller Geistigkeit erheben und zu festen Gestalten zusammenziehen.[2]

Diese Erhebung, theogonisch zu reden, ist der Kampf der neuen Götter mit den alten und deren Besiegung. In diesem Kampf unterscheidet Hegel drei Momente, in welchen von der Gestaltlosigkeit und Unform fortgeschritten wird zu der Individualität und Schönheit: das erste sind die Orakel, der zweite Hauptpunkt betrifft das Wesen der alten Götter, der dritte den Sieg der neuen.

Die griechischen Götter sind die wissenden und wollenden Mächte der Welt, daher die ihnen gemäße Form der menschliche Typus in seiner Herrlichkeit ist. Diese aber ist nicht als etwas Fertiges gegeben, sondern will errungen, erkämpft, d. h. entwickelt sein. Der wahre Ausdruck des Wissens und Wollens ist das besonnene Denken und die darauf gegründeten Entschlüsse und Ratschläge. Ein solcher Ausdruck sind die Orakel nicht, vielmehr sind sie formlose Naturstimmen, wie das Rauschen in den Zweigen der Eiche in Dodona, des Lorbeerbaums in Delos, die zusammenhangslosen Worte der von Dämpfen betäubten Pythia in Delphi; auch nach ihrer Deutung und Auslegung bleiben die delphischen Orakelsprüche doppelsinnig und zweideutig, d. h. dunkel.

Das Wesen der alten Götter besteht in den elementarischen und formlosen, in den unbändigen, wilden, titanischen Naturgewalten: Chaos, Tartaros, Erebos, Gäa, Uranos; der Eros in seiner Urform ist titanisch, der Haupttitan aber ist Kronos, der Gott der alles verzehrenden Zeit, der seine Kinder verschlingt; die neuen Götter sind

[1] Ebendas. S. 37–41. (S. 39 flgd.) Vgl. oben Kap. XXXV. S. 764 u. 765.
[2] Hegel. X. Abt. II. S. 40 u. 41.

die Kroniden, Zeus an der Spitze. Ein hauptsächlich hervorragender Übergangspunkt ist Prometheus. Dieser hat den Menschen das Feuer gebracht und gehört zu ihren Wohltätern, wie Ceres. Warum wird er noch zu den Titanen gezählt? Einige Stellen im platonischen Politikos und Protagoras geben darüber Aufschluß. Die Künste, welche zur physischen Behaglichkeit, zur Befriedigung der nächsten Bedürfnisse und Lebenszwecke dienen, wie die Feuerkunst und die Webekunst, hat Prometheus den Menschen geschenkt. Was er ihnen nicht gegeben und zu geben vermocht hat, war die Staatskunst, die Politik, welche sich das Geistige, Sitte, Gesetz, Recht des Eigentums, Freiheit, Gemeinwesen zum Zwecke macht. Dies Sittliche, Rechtliche hat Prometheus den Menschen nicht gegeben, sondern nur die List gelehrt, die Naturdinge zu besiegen und zum Mittel menschlicher Befriedigung zu gebrauchen: darum gehört Prometheus auch nicht dem Geschlecht der neuen Götter an, sondern den Titanen. Ceres dagegen, welche, wie Prometheus, sich als Wohltäterin des Menschengeschlechts erweist, gehört zu den neuen Göttern, denn was Ceres lehrte, war der Ackerbau, mit dem sogleich Eigentum und weiterhin Ehe, Sitte und Gesetz in Verbindung steht.[1]

Es gibt auch sittliche, noch der Natur und dem dunklen Bewußtsein, darum dem alten Göttergeschlecht angehörige Mächte, wie die Nemesis, die Dike, die Erinnyen, die Eumeniden, die Moiren usf. Eine solche sittliche Naturmacht ist die Blutliebe, die Blutsverwandtschaft, deren Recht die Erinnyen verteidigen und in Orestes, dem Muttermörder, verfolgen, während Apollo, der dem Reiche der freien und bewußten Sittlichkeit vorsteht, den Orestes beschützt, weil er an der Mutter, welche die Ehe gebrochen und den Gatten erschlagen, den Vater, den Gatten und den Fürsten gerächt hat. „Interessanter noch, obschon ganz in das menschliche Empfinden und Handeln hineinverlegt, tritt derselbe Gegensatz in der Antigone hervor, einem der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten.“[2]

Der Fortgang von dem alten Göttergeschlecht zu den neuen Göttern wird von der griechischen Mythologie, wie es dem Geiste derselben entspricht, als eine Zeitfolge und Entwicklung vorge-

[1] Ebendas. S. 41—49.

[2] Ebendas. S. 40—52. Über die Eumeniden des Äschylus und die Antigone des Sophokles, auf welche beiden Tragödien Hegel so oft und gern zurückkommt, vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. IV. S. 286 flgd.

stellt, welche durch die Herrschaft des Uranos und die des Kronos zu der des Zeus und der Kroniden fortschreitet, von den ungeordneten und dunklen Gewalten zu einem Götterstaat und einer Götterwelt, einer Vereinigung der Götter gegen die ihnen feindlichen Mächte, wie die griechischen Völker einig waren vor und gegen Troja. Der Sieg des Zeus und der Sturz der Titanen ist in der griechischen Mythologie „die absolute Katastrophe". Dieser Götterkrieg ist nicht eine Mythe unter anderen, sondern „die Mythe, welche den Wendungspunkt macht und die Schaffung der neuen Götter ausdrückt".

Die Schuld der Titanen war ihre Maßlosigkeit. Dieser entsprechen die Strafen, die sie im Tartaros erdulden, wie Tantalos und Sisyphos; die Form der maßlosen Strafe ist die schlechte Unendlichkeit, wie sie im Durste des Tantalos und im Wälzen des Steins sich darstellt. Okeanos wird an dem Saum der Erde verbannt, Prometheus an das szythische Gebirge geschmiedet, wo ihm täglich ein Adler die Leber frißt, die immer wieder nachwächst.

Der Götterkampf und Sieg bedeutet den Fortschritt von der Natur zum Geist. „Nur das Geistige ist das an den Tag sich Fördernde; was sich nicht manifestiert und in sich selber zur klaren Deutung bringt, ist das Ungeistige, das in die Nacht und das Dunkel wieder zurücksinkt."[1]

Indessen, wie es der wahre Begriff der Entwicklung mit sich bringt, ist das Alte, obwohl in seiner Geltung vernichtet, doch in seiner Bedeutung erhalten und aufbewahrt. Hegel nennt dieses Fortbestehen „die positive Erhaltung der negativ gesetzten Momente". Die griechischen Götter sind nicht so borniert, so hart und eifrig, wie der jüdische Nationalgott, der „in seiner Eifersucht befiehlt, anderwärts nur lauter falsche Götzen zu sehen; die Griechen dagegen fanden ihre Götter bei allen Völkern und nahmen das Fremde in sich auf".[2]

In den Mysterien, wie schon früher gesagt worden ist, waren keine besonderen oder gar neue Wahrheiten enthalten, sondern alte Kulte in symbolischer Darstellung und Handlung, wie die der Ceres und des Bacchus in den eleusinischen Geheimnissen. Die Mysterien „bewahrten nur die alten Traditionen, die Grundlage des später durch die echte Kunst Umgebildeten, auf und hatten deshalb nicht

[1] Hegel. X. Abt. II. S. 52—55. — [2] Ebendas. S. 55—57.

das Wahrhafte, Höhere, Bessere, sondern das Geringere und Niedere zu ihrem Inhalt."

Es gab nicht bloß einen bestraften, sondern auch einen durch Herkules befreiten Prometheus; die Eumeniden bekommen nicht bloß Unrecht, sondern werden durch die Athene auch anerkannt, erhalten den Hain von Kolonos zu ihrer Wohnstätte und werden selbst attische Schutzgottheiten gegen Übel, die von der Natur und den elementarischen Gewalten herrühren.

Vor allem aber ist es wichtig und wesentlich, daß in den olympischen Göttern die alte Naturgrundlage fortbesteht, kraft deren sie Naturgottheiten sind und bleiben, das Wort richtig verstanden. Man versteht es falsch, wenn man, wie gemeiniglich geschieht, die Naturgottheiten für vergötterte oder personifizierte Naturmächte hält, nach welcher Ansicht die griechischen Götter nichts anderes sein würden als Allegorien, Personifikationen, die etwas anderes bedeuten als sie sind: sie bedeuten das Wasser, die Luft, das Feuer, den Himmel, die Sonne usf. Diese Ansicht ist grundfalsch. Helios ist nicht der Gott der Sonne, sondern die Sonne als Gott. Poseidon ist nicht der Gott des Wassers oder des Meeres, er ist das Meer als Gott, als weltbeherrschende Macht, als die Grundlage auch der Schiffahrt, des Völkerverkehrs, des Handels, der Städtegründung; darum ist Poseidon auch Städtegründer, er baut Ilion, er ist ein Hort Athens. „Ebenso ist Apollo, der neue Gott, das Licht des Wissens, der Orakelsprechende und bewahrt dennoch einen Anklang an Helios, als Naturlicht der Sonne." Denn Wissen und Erleuchten hängen genau zusammen. Die griechischen Götter erheben sich von den elementarischen Naturmächten zu weltbeherrschenden geistigen Mächten und haben in diesem Entwicklungsgange eine Reihe von Schicksalen, die sie nicht bloß bedeuten, sondern erleben. So gestaltet sich die ephesische Diana zur griechischen Artemis. „In gleicher Art wird Aphrodite, jemehr man ihren Ursprung nach Asien hin verfolgt, desto mehr zur Naturmacht; kommt sie ins eigentliche Griechenland herüber, so kehrt sich die geistig individuellere Seite des Liebreizes, der Anmut, der Liebe heraus, der es jedoch an einer Naturgrundlage keineswegs fehlt."[1]

In demselben Maße, wie im Gebiete des klassischen Ideals die Menschengestalt erhöht wurde, mußte die Tiergestalt herabgesetzt

[1] Ebendas. S. 53—64.

werden; auch wird sie im klassischen Ideal nicht wieder erhöht und zu etwas Heiligem gemacht, wohl aber aufbewahrt und den Göttern untergeordnet oder beigefügt als ein Symbol, als ein Zeichen oder Attribut: so verhält sich zum Jupiter der Adler, zur Juno der Pfau, zur Venus die Taube, zum Hades der Hund (Anubis), der Wächter der Unterwelt.[1]

2. Das Ideal der klassischen Kunstform.

Wir kennen das Thema des klassischen Ideals: sein Inhalt ist die menschliche Individualität in ihrer vollen Kraft und Freiheit, eben darin besteht auch seine Form; diese Einheit von Inhalt und Form ist es, die den Grundcharakter des klassischen Ideals ausmacht, welches daher nicht gegeben sein kann, sondern, wie alles Freie, entwickelt sein will; es setzt die symbolische Kunstform und die orientalischen Traditionen voraus; aber zu dem, was es in Wahrheit ist, kann es nur dichterisch und künstlerisch gemacht werden, was durch die Griechen geschehen ist, nur durch sie. „Indem nun das klassische Ideal wesentlich erst durch solche Umbildung des Früheren zustande kommt, so ist die nächste Seite, die wir daran herausstellen müssen, die, daß es aus dem Geiste erzeugt ist und deshalb in dem Innersten und Eigensten der Dichter und Künstler seinen Ursprung gefunden hat." Daß Homer und Hesiod den Griechen die Götter gemacht und die orientalischen Religionen den Stoff dazu geliefert haben, sind zwei Ansichten, die sich sehr wohl vereinigen lassen und auch in Herodot vereinigt sind; wenn man nur Stoff und Form, Tradition und Umgestaltung richtig unterscheidet. „Diese entgegengesetzten Aussprüche haben in neuerer Zeit, besonders in Beziehung auf Creuzers Bemühungen Interesse gewonnen, der im Homer z. B. alte Mysterien und alle die Quellen aufzufinden sucht, welche nach Griechenland zusammengeflossen waren, Asiatisches, Pelasgisches, Dodonäisches, Thrakisches, Samothrakisches, Phrygisches, Indisches, Buddhistisches, Phönizisches, Ägyptisches, Orphisches, nebst dem unendlich vielen Einheimischen des speziellen Lokals und anderer Einzelheiten. Diesen vielfach überkommenen Ausgangspunkten widerspricht es freilich auf den ersten Blick, daß jene Dichter den Göttern sollen die Namen und die Gestalt gegeben haben. Beides aber, Tradition und eignes Bilden, läßt

[1] Ebendas. S. 60—65.

sich durchaus vereinigen. Die Tradition ist das Erste, der Ausgangspunkt, der wohl Ingredienzien überliefert, aber noch nicht den eigentlichen Gehalt und die echte Form für die Götter mitbringt. Diesen Gehalt nahmen jene Dichter aus ihrem Geist, und sind dadurch in der Tat die Erzeuger der Mythologie geworden, welche wir in der griechischen Kunst bewundern."[1]

Der Charakter des klassischen Ideals ist die in sich konzentrierte Individualität, entnommen aller „Mannigfaltigkeit der Beiwesenheiten", aller Not des partikularen Daseins und aller damit verbundenen „vielzweckigen Unruhe". „Dies macht für die Göttergestalten den Ausdruck der Hoheit, der klassisch schönen Erhabenheit notwendig. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare Ruhe thront auf der Stirn der Götter und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt." „Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen." Aus diesem Grundzuge der mit der Schönheit verschmolzenen Erhabenheit fließen die Eigentümlichkeiten, welche nur dem klassischen Ideal zukommen: 1. die makellose Äußerlichkeit, der vollkommene Leib als Ausdruck ungehemmter Kraft und Freiheit, 2. die göttliche kummerlose Heiterkeit, die über Tod, Grab, Verlust und Zeitlichkeit tief hinwegblickt und nichts mit der Freude und Zufriedenheit, dem Lächeln des Selbstgenügens und dem gemütlichen Behagen der Sterblichen gemein hat, 3. mit der Gemütlichkeit ist auch die Innigkeit des Empfindens ausgeschlossen, deren Abwesenheit den klassischen Göttern den Ausdruck der Unnahbarkeit und Kälte verleiht; aber in ihrer Leiblichkeit tragen sie den Charakter der Vergänglichkeit an sich, und das Gefühl, daß etwas Höheres über ihnen schwebt, die Notwendigkeit oder das Schicksal, das Götter und Menschen bezwingt, mischt sich in den Ausdruck ihrer Hoheit. Dies ist 4. der Hauch und Duft der Trauer, der in den Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit sich kundgibt. Man liest in ihrer Gestaltung das Schicksal, das ihnen bevorsteht und dessen Entwicklung als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Geistigkeit und des sinnlichen Daseins die klassische Kunst selber ihrem Untergange entgegenführt.[2]

Das klassische Ideal in diesen seinen allgemeinen Grundzügen darzustellen, ist unter den besonderen Künsten vor allen anderen

[1] Ebendas. S. 66—69. Vgl. S. 25. — [2] Ebendas. S. 69—78.

die Skulptur geeignet, hauptsächlich die ältere strengere, erst die spätere geht zu einer vermehrten dramatischen Lebendigkeit der Situationen und Charaktere fort.[1]

Vermöge seiner Individualität und Bestimmtheit unterscheidet sich das klassische Ideal notwendig in eine Vielheit von Gestalten, welche den Kreis der besonderen Götter ausmachen, die Hauptgötter sind die Hauptmächte der Welt, die herrschenden. Diese Mächte greifen ineinander und können nicht dergestalt getrennt und abgegrenzt werden, daß sie ein System bilden, daher ist auch der Kreis der besonderen Götter kein Göttersystem, dessen einzelne Teile die einzelnen Götter repräsentieren oder bedeuten: dann wären sie keine Götter, sondern Allegorien; daher sind auch die Götter, obwohl verschieden, einander ähnlich, denn jeder ist in seiner Art das Ganze. So erscheinen neben Zeus Poseidon und Hades, Apollo und Hermes, Dionysos und Ares, und neben der Here (Juno) Demeter (Ceres) und Athene, Artemis (Diana) und Aphrodite mit dem Eros, dem kleinen Amor, der als kosmogonische Macht ein Titan war.

Die einzelnen Götter unterscheiden sich durch ihre individuellen Schicksale, Erlebnisse und Handlungen, die aus der symbolischen Tradition oder aus lokalen Beziehungen oder aus ihrem Verhalten zur Familien- und Volksgeschichte als Familien- und Stammgötter herrühren. Von symbolischer Herkunft sind z. B. die Geschichte vom Kronos, der seine Kinder verschlingt, von der Geburt des Zeus, vom Raub und Schicksal der Proserpina usf.[2]

3. Die Auflösung der klassischen Kunstform.

Wir haben schon des Schicksals gedacht, das über den Göttern schwebt und sich in jenem Hauch und Duft der Trauer verrät, der auf ihrer Erscheinung ruht. Auch ihr Anthropomorphismus ist nur Schein und nicht wahrhaft wirklich, so daß zwischen diesen Göttern und uns den anschauenden Subjekten eine tiefe, unübersteigliche Kluft sich auftut, ein Abgrund, in welchem diese Götterwelt versinkt. „Da mag man sich nun für Schönheit und Kunst begeistern, so viel man will, diese Begeisterung ist und bleibt das Subjektive, das sich nicht auch in dem Objekt ihrer Anschauung, in den Göttern, befindet.“ Diese sind wohl uns, den anschauenden Subjekten, gegenwärtig, nicht aber wir in jenen Göttern uns selbst. Die Götter

[1] Ebendas. S. 79. — [2] Ebendas. S. 86—99.

können nicht, wie wir, sich begeistern; sie können nicht, wie wir, sich selbst anschauen und sich gegenwärtig sein. „Darum haben aber die klassischen Götter auch nur ihre Existenz durch die Vorstellung erhalten, und sind nur in Stein und Erz oder in der Anschauung, nicht aber in Fleisch und Blut oder in wirklichem Geiste da."[1]

Aus der Begeisterung für die klassische Kunst und ihre Götter entspringt die Trauer über deren Untergang, welche unsere beiden großen Dichter empfunden und in einer dem Christentum abgewendeten Weise selbst in Dichtungen dargestellt haben: Schiller in den „Göttern Griechenlands" und Goethe in der „Braut von Korinth". Beide haben dem Christentum die naturwidrigen Entsagungen zum Vorwurfe gemacht, mit Unrecht, denn solche Entsagungen hat nicht das Christentum, sondern das Mönchtum gefordert. Es ist schon früher gesagt worden, daß und warum die berühmten Worte Schillers: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher" durchweg falsch sind. Der christliche Gott ist weit menschlicher als die griechischen Götter, denn er ist ein einzelner wirklicher Mensch, während jene nur vorgestellte Wesen waren. Darum ist auch vollkommen richtig und der Wahrheit gemäß der spätere Schluß des schillerschen Gedichtes, worin es von den griechischen Göttern heißt:

Aus der Zeitflut weggerissen, schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höhn:
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn.[2]

Die Auflösung der klassischen Kunstform hat einen anderen Charakter als die der symbolischen. Die beiden Seiten der letzteren (Sinn und Bild, Bedeutung und Gestalt) waren von Haus aus einander fremd, zuletzt nur durch bewußte Vergleichung aufeinander bezogen; daher fallen sie auseinander ohne alle feindliche Entgegensetzung. Anders dagegen verhält es sich mit der klassischen Kunstform, deren beide Seiten (Inneres und Äußeres, Geist und Natur, Mensch und Welt) zueinander gehören und nach aufgelöster Einheit und Harmonie sich gegeneinander so verhalten, daß zwischen ihnen eine feste Disharmonie stattfindet. Die Kunstform, welche diese Gestalt des hervorbrechenden Gegensatzes der endlichen Subjektivität und der entarteten Äußerlichkeit annimmt, ist die Satire, die sich nicht als eine besondere Dichtungsart, weder epische noch lyrische,

[1] Ebendas. S. 102—107, S. 104. — [2] Ebendas. S. 107 u. 108.

auffassen läßt, sondern allgemeiner verstanden sein will als diese Übergangsform des klassischen Ideals, die im wesentlichen prosaisch ist und darum auch nicht in Griechenland als dem Lande der Schönheit, sondern in der römischen Welt ihren wirklichen Boden findet. Hier gibt es keine schöne, freie und große Kunst; einheimisch bei den Römern sind die komischen Farcen (Fescenninen und Atellanen), das Lehrgedicht und die Satire. Poetischer kann diese an sich selbst prosaische Kunstform nur werden, insofern sie uns die verderbte Gestalt der Wirklichkeit so vor Augen bringt, daß dieses Verderben durch seine eigene Torheit in sich zusammenfällt. Auch in den römischen Geschichtschreibern Sallust, Livius und Tacitus herrscht eine satirische Tendenz; die satirischen Dichter, welche die Kunstform ausgeführt haben, sind Horaz, Persius in der herbsten Weise und Juvenal, zuletzt der griechische Syrer Lucian. Die poetische Satire muß die Kraft des Komischen besitzen und ausüben, während die prosaische keinen höheren Geist atmet als nach Hegels treffendem Ausdruck den „einer tugendhaften Verdrießlichkeit über die umgebende Welt".

Die absolute, in sich freie Subjektivität hat mit der Welt gebrochen und bedarf einer tieferen Versöhnung, als welche das klassische Ideal und die klassische Kunstform zu geben vermag; diese Versöhnung ist eine innerliche und geistige, und die ihr gemäße Kunstform die romantische.[1]

III. Die romantische Kunstform.

1. Der religiöse Kreis der romantischen Kunst.

Die klassische Kunst war „die begriffsgemäße Darstellung des Ideals, die Vollendung des Reichs der Schönheit. Schönres kann nichts sein und werden." Eine neue Weltanschauung fordert auch eine neue Kunstgestaltung. Die neue Weltanschauung, die auf der Grundlage des Christentums ruht, besteht darin, daß der Geist sich zu sich erhebt, daß er sein Ziel, seine wahre Befriedigung oder seine Objektivität nicht außer sich, auch nicht in der eigenen Äußerlichkeit, sondern nur in sich, in dem eigenen Innern sucht und findet. Diese absolute Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich will auch dargestellt sein, die ihr adäquate Form der Gestaltung ist die romantische Kunstform und sie selbst das Grundprinzip der romantischen Kunst. Die Art der Schönheit, welche innerhalb

[1] Ebendas. S. 109—119.

dieser Kunstform allein zur Anschauung und Geltung gebracht sein will, ist nicht die äußere, die nunmehr von untergeordneter Bedeutung ist, sondern die innere oder geistige Schönheit.

Das Insichversöhntsein des Geistes bedeutet, daß der unendliche oder absolute und endliche, der göttliche und menschliche Geist eines geworden sind, daß ihre Entzweiung, der Zwiespalt zwischen Gott und Welt aufgehoben ist: dies aber bedeutet die Erlösung der Welt und der Menschheit, die innere Einheit Gottes und der Welt. „In diesem Pantheon sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat sie zerstört; und statt der plastischen Vielgötterei kennt die Kunst jetzt nur einen Gott, einen Geist, eine absolute Selbständigkeit.“ Das sich mit Gott versöhnt wissen ist der religiöse Frieden, das sich mit Gott eines wissen ist die religiöse Liebe: daher ist das Grundthema der romantischen Kunstform wesentlich religiös, es ist die Religion selbst, die christliche. Dieses religiöse Selbstbewußtsein erhebt das Subjekt und muß ihm das eigene Leben als unendlich bedeutungs- und wertvoll erscheinen lassen; erst dadurch verfinstert sich der Tod als die Vernichtung dieses Lebens zu dem furchtbarsten aller Übel, welches zu überwinden, von welchem erlöst zu sein in der Gewißheit eines ewigen Lebens ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens ausmacht. Im Altertum war der Tod die trostlose Fortdauer im Reiche der Schatten, wie denn Achilleus in der Unterwelt dem Odysseus versichert, daß er im Lichte des Tages lieber ein armer Ackerknecht sein wolle, als ein Herrscher im Reiche der Schatten.

Die Existenz des romantischen Ideals besteht demnach in der tiefen Innerlichkeit der Empfindung und des Bewußtseins, d. h. in der Innigkeit des Gemüts, dem eine äußere Welt gegenübersteht, zu der es sich verhält. „Wir haben somit im Romantischen zwei Welten, ein geistiges Reich, das in sich vollendet ist, das Gemüt — auf der andern Seite das Reich des Äußerlichen als solchen.“ Das romantische Ideal ist seelenvoll, es will Seele in Seele, Auge in Auge angeschaut werden, daher kann die ihm adäquate Kunstgestalt nicht die der Skulptur sein, denn die Statuten sind blicklos. Der Grundton des Romantischen, weil die immer vergrößerte Allgemeinheit und rastlos arbeitende Tiefe des Gemüts das Prinzip ausmacht, ist musikalisch und mit bestimmtem Inhalt der Vorstellung lyrisch. Da aber die Religion der Welterlösung den In-

halt und das Grundthema des romantischen Ideals ausmacht, so ist die Menschheit und ihre Entwicklung der unermeßliche Stoff der romantischen Kunst. Es handelt sich nicht mehr darum, die Welt erst zu ordnen, Gesetze zu geben, Staaten zu gründen, Religionsgemeinschaften zu stiften usf., die Hauptsache steht fest, die Religion der Welterlösung ist gegeben und fertig, sie allein herrscht. Die Aufgabe besteht darin, diesem Glauben zu dienen, sich und die Welt ihm zu unterwerfen, jetzt gilt nicht, wie im Altertum, der Heroismus der Herrschaft, sondern „der Heroismus der Unterwerfung". Dieser Heroismus ist das romantische Rittertum.

Die Gegenstände der romantischen Kunstform teilen sich in drei Themata: das erste sind die Glaubensobjekte oder „der religiöse Kreis der romantischen Kunst", das zweite die Tugenden und Zwecke des Rittertums, das dritte nennt Hegel „die formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheiten". Die Individuen in der romantischen Welt sind frei, selbständig und eigenartig, so erleben sie ihrem Charakter gemäß die Welt auf abenteuerliche und romanhafte Art, der Roman gehört zur romantischen Kunstform, der geschriebene wie der erlebte.[1]

Der religiöse Kreis der romantischen Kunst umfaßt diejenigen Gegenstände, welche unmittelbar das Werk der Erlösung selbst betreffen, dieses besteht in der Liebe Gottes im subjektiven wie im objektiven Sinne des Worts, daher sich das Christentum als die Religion der Liebe oder als „die religiöse Liebe" kennzeichnet. In der Mitte des Erlösungswerks steht in erster Linie die Person Christi selbst, in zweiter die heilige Familie und die Jünger, in dritter die vom Glauben an Christum erfüllte Gemeinde.

Der erste und wichtigste aller Gegenstände der romantischen Kunst ist „die Erlösungsgeschichte Christi", sein Leben, Leiden und Sterben, vor allem die Passionsgeschichte, das Leiden und Sterben am Kreuz, die Auferstehung, Himmelfahrt und Verherrlichung: diese Geschichte des menschgewordenen Gottes, welche den „Grundgegenstand" für die religiöse romantische Kunst abgibt. Die absolute Wahrheit der Sache will geglaubt, vorgestellt, erkannt sein, wozu die Kunst durch die äußere Darstellung gar nichts beiträgt: sie ist insofern überflüssig. Das klassische Ideal konnte nur durch die Kunst verwirklicht werden, das romantische gar nicht. Die Kunst vermag

[1] Ebendas. II. Abschnitt. Die romantische Kunstform. S. 120—136.

die Erlösungsgeschichte Christi nicht zu beglaubigen oder zu verifizieren, sondern nur zu vergegenwärtigen. Darin liegt ihre Bedeutung. „In dieser Rücksicht liefert die Kunst dem anschauenden Bewußtsein für die Erscheinung Gottes die spezielle Gegenwart einer einzelnen wirklichen Gestalt, ein konkretes Bild auch der äußeren Züge der Begebenheiten, in denen Christi Geburt, sein Leben und Leiden, Sterben, Auferstehen und Erhobensein zur Rechten Gottes sich ausbreitet, so daß überhaupt in der Kunst allein die vorübergeschwundene wirkliche Erscheinung Gottes sich zu einer immer erneuten Dauer wiederholt."[1]

Da Christus dieser einzelne wirkliche Mensch war und das ganze Gewicht des Christentums auf dieser Realität und Wirklichkeit Christi beruht, so kann die romantische Kunst gar nicht schlechter verfahren, als wenn sie den Typus des klassischen Ideals auf die Gestaltung Christi anwendet.

Die Passionsgeschichte, der eigentliche Wendepunkt in diesem Leben Gottes, das Abtun seiner einzelnen Existenz als dieses Menschen, das Leiden am Kreuz, die Schädelstätte des Geistes, die Pein des Todes, läßt sich nicht in den Formen der griechischen Schönheit darstellen. Und andrerseits können die Szenen der Verspottung, Mißhandlung, Geißelung, Dornenkrönung, Verurteilung, Kreuztragung, Kreuzigung usf. nicht dargestellt werden, ohne die gottesfeindliche Gesinnung, Barbarei, Rohheit, Grausamkeit, Wut, mit einem Wort die Häßlichkeit und das Unschöne in allen seinen Formen, dieses Gegenteil der klassischen Schönheit, auch zum Ausdruck zu bringen.

Dagegen bietet die heilige Familie ein Motiv und Objekt idealer Schönheit von einziger, unvergleichlicher Art: die Liebe der Maria, die Mutterliebe, die selige Mutterliebe und nur der einen Mutter, die ursprünglich in diesem Glück ist. Dieses Bild ist das romantische Ideal. Die Mutterliebe der Maria muß notwendig in die Kunst eintreten, wenn in der Darstellung dieses Kreises nicht das Ideal, die affirmativ befriedigte Versöhnung fehlen soll. „Es hat deshalb auch eine Zeit gegeben, in welcher die Mutterliebe der gebenedeiten Jungfrau überhaupt zu dem Höchsten und Heiligsten gehört hat und als dies Höchste verehrt und dargestellt worden ist."[2]

In dem Glauben der Gemeinde wiederholt sich dem Vorbilde

[1] Ebendas. S. 136—144. — [2] Ebendas. S. 144—154.

Christi gemäß die Leidensgeschichte im Märtyrertum. Der Glaube fordert die innere Umwandlung, die Konversion des Herzens oder die Bekehrung, die in der Reue und Buße besteht. Eine Konversion gleichsam der äußeren Natur, die Aufhebung und Umkehrung des natürlichen Ganges der Dinge, sind die Wunder und Legenden, welche aus dem Glauben der Gemeinde hervorgehen.

Ein zweites romantisches Ideal ist die Büßerin Maria Magdalena, die schöne Sünderin, in welcher die Sünde ebenso anziehend ist als die Bekehrung. „Nicht, daß sie soviel geliebet hat, ist ihr Irrtum, sondern dies gleichsam ist ihr schöner rührender Irrtum, daß sie glaubt eine Sünderin zu sein, denn ihre empfindungsvolle Schönheit selbst gibt nur die Vorstellung, daß sie in ihrer Liebe edel und von tiefem Gemüt gewesen.“[1]

2. Das Rittertum.

Der Erlösungsglaube soll herrschen. Das romantische Heroentum ist das Rittertum, welches sich und die Welt dem Glauben unterwirft. Gerade in dieser Unterwerfung liegt die Erhöhung der eigenen Persönlichkeit, die Steigerung des persönlichen Werts, das von sich selbst erfüllte Selbstgefühl. „Näher sind es hauptsächlich drei Empfindungen, die sich für das Subjekt zu dieser Unendlichkeit steigern: die subjektive Ehre, die Liebe und die Treue.“ Es handelt sich um die ritterliche Ehre, die geschlechtliche Liebe und die Vasallentreue. Eine Tugend haben die romantischen Helden mit den klassischen gemein: die Tapferkeit, während die Gefühle der romantischen Ehre und Liebe dem klassischen Altertum fremd waren.

Die Ehre besteht in der Vorstellung, welche das Subjekt von sich selbst und seiner Bedeutung hat, dem Wert, den es sich für sich selbst zuschreibt und von allen andern anerkannt wissen will, den es, in seiner Selbständigkeit frei und durch nichts beschränkt, ins Unermeßliche steigern kann und steigert; es ist Mann von Ehre und kann alle beliebigen Zwecke, wesentliche und unwesentliche, auch nichtige und verwerfliche zum Inhalt seines Ehrgefühls, zur Ehrensache und zum Ehrenhandel machen, so daß des Streitens und Haderns kein Ende ist. Da nun der Männer von Ehre so viele sind und jeder der argusartige Wächter seiner Ehre, so erfindet eine spitzfindige, kasuistische und skrupulöse Reflexion, wie sie namentlich bei den Spaniern Mode war, zahllose Kollisionsfälle. Es gibt in der

[1] Ebendas. S. 154—164.

Welt nichts, das verletzlicher wäre, als diese ritterliche Ehre; die allerschändlichsten Handlungen können als Opfer erscheinen, die dem Götzen der Ehre gebracht werden müssen. So hat Fr. v. Schlegel ein Trauerspiel Alarkos geschrieben, worin der Held seine edle liebende Frau ermordet, um eine Prinzessin, die er nicht liebt, zu heiraten, bloß um der Ehre teilhaftig zu werden, der Schwiegersohn eines Königs zu sein. „Das ist ein verächtliches Pathos und eine schlechte Vorstellung, die sich zu etwas Hohem und Unendlichem aufspreizt.“ Die Ehre wurzelt in der Vorstellung, die das Subjekt von sich selbst hat, und besteht daher in dem Scheinen nach innen und nach außen: sie „ist somit die in sich reflektierte Selbständigkeit, welche nur diese Reflexion zu ihrem Wesen hat und es schlechthin zufällig läßt, ob ihr Inhalt das in sich selbst Sittliche und Notwendige oder das Zufällige und Bedeutungslose ist“.[1]

Die zweite Hauptempfindung ist die Liebe. Ehre und Liebe sind einander sowohl entgegengesetzt als nah verwandt: sie sind entgegengesetzt, sofern in der Ehre die persönliche Subjektivität, wie sie sich in ihrer absoluten Selbständigkeit vorstellt, die Grundbestimmung ausmacht, während in der Liebe vielmehr das Höchste die Hingebung des Subjekts an ein Individuum des anderen Geschlechts ist, das Aufgeben seines selbständigen Bewußtseins und seines vereinzelten Fürsichseins, das erst im Bewußtsein des anderen sein Wissen von sich hat; sie sind einander verwandt und gehen Hand in Hand, insofern die Liebe erfüllt, was die Ehre begehrt, denn es ist das Bedürfnis der Ehre, sich anerkannt zu wissen, die Unendlichkeit der Person aufgenommen zu sehen in einer anderen Person. Und zwar ist es nicht die abstrakte Geltung der Person, sondern die unsagbare Individualität selbst, welche in der Liebe zur doppelseitigen Anerkennung gelangt: „dieses Individuum, wie es war und ist und sein wird“. Die romantische Liebe vergöttert die Geliebte und erhebt sie zu einem Gegenstand des Kultus, wie Petrarka in seinen Sonetten die Laura und Dante in seinem großen Gedicht die Beatrice, und läßt so eine Art Frauenkultus entstehen, welche Hegel als „die weltliche Religion der Herzen“ bezeichnet.[2]

Mitten in den Zuständen und Umgebungen der Welt muß die romantische, nur und ganz von sich erfüllte Liebe in allerhand Kollisionen geraten. Eine der häufigsten ist die Kollision zwischen

---

[1] Ebendas. S. 164—177. — [2] Ebendas. S. 178—182.

Liebe und Ehre, wenn jene die Standesunterschiede und die darauf gegründeten sozialen Verhältnisse kreuzt. Schiller in seiner Jungfrau von Orleans bietet das Beispiel einer Kollision zwischen der romantischen Liebe und dem Patriotismus. Die gewöhnlichsten Kollisionen bestehen und wiederholen sich zwischen den Entzückungen der romantischen Liebe auf der einen Seite und den äußerlichen Verhältnissen, Umständen und Hindernissen, mit einem Worte der Prosa des gemeinen Lebens auf der anderen. Wie hoch auch die Entzückungen der romantischen Liebe sind, so enthalten sie zugleich deren Schranke, denn alles dreht sich in ihr nur darum, daß dieser gerade diese, diese — diesen liebt; sie ist allemal die schönste, er ist allemal der herrlichste seines Geschlechts, und da jeder und jede mit dem geliebten Gegenstande diese Ausschließung macht, so gibt es zuletzt der Ausnahmen, nämlich der schönsten und herrlichsten, so viele, daß die Regel des gewöhnlichen Weltlaufes fortbesteht und das menschliche Leben sich wieder immer von neuem so gestaltet, wie es im wesentlichen gewesen ist und war. Die Entzückungen verrauschen und alles bleibt im alten Geleise oder kehrt wieder dahin zurück.[1]

Die dritte Hauptempfindung in der romantischen Kunstform ist die Treue, nicht die Treue in der Freundschaft und Liebe, sondern die Diensttreue, die Treue gegen einen Höheren, einen Herrn: die romantische Treue ist die ritterliche oder die Vasallentreue. „Diese Treue macht ein so hohes Prinzip im Rittertum aus, weil in ihr der Hauptzusammenhalt eines Gemeinwesens und dessen gesellschaftlicher Ordnung, bei der ursprünglichen Entstehung wenigstens, liegt.“ Der Ursprung ist die unwiderstehliche Anziehungskraft, welche in einer noch ungeschlachten Welt die gewaltige und gebietende Persönlichkeit auf die anderen ausübt. „Ihr habt etwas in eurem Gesicht, das ich gern Herr nennen möchte“, sagt Kent zu Lear. „Dies streift schon ganz nahe an das an, was wir hier als die romantische Treue festzustellen haben.“

Indessen hat das Band der ritterlichen Treue auch seine Lösbarkeit und Lockerheit. Wo die Partikularinteressen der Vasallen beginnen, da wankt oder endet ihr Gehorsam. „Am treusten und anmutigsten ist diese Lösbarkeit und Lockerheit des Verbandes im Reineke Fuchs geschildert. Wie in diesem Gedicht die Großen des

[1] Ebendas. S. 182—186.

Reichs nur eigentlich sich selber und ihrer Selbständigkeit dienen, so waren auch die deutschen Fürsten und Ritter im Mittelalter nicht zu Hause, wenn sie fürs Ganze und ihren Kaiser etwas tun sollten; und es ist, als wenn man das Mittelalter eben darum so hoch stellte, weil in solchem Zustande jeder gerechtfertigt und ein Mann von Ehre ist, wenn er seiner Willkür nachgeht, was ihm in einem vernünftig organisierten Staatsleben nicht gestattet sein kann." Hegel kommt gern zurück auf diese Parallele zwischen dem deutschen Tierepos und den Feudalzuständen des deutschen Mittelalters. Die idealste Gestalt eines Vasallen ist der spanische Cid, wie er in den Romanzen erscheint.[1]

3. Die formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheiten.

Das Band, locker und lösbar, wie es ist, welches das Rittertum zusammenhält, zerreißt. Die Auflösung und der Untergang des Rittertums ist der Sieg der freigewordenen Individualität in ihrer Besonderheit und Selbständigkeit. Diese Selbständigkeit ist zunächst formell, denn sie hat ihren Inhalt in der Welt erst zu erleben; darum nennt Hegel diese dritte Stufe der romantischen Kunstform, welche zugleich deren Ende und Auflösung enthält, „die formelle Selbständigkeit der individuellen Besonderheit". Die Selbständigkeit als die Quelle, aus welcher die Handlungen und Schicksale des Individuums hervorgehen, ist der Charakter mit seinem Durst nach Gegenwart und Wirklichkeit, der zu erlebende Inhalt ist die Welt, die ihm gegenübersteht mit ihren äußeren Situationen, Umständen, Begebenheiten usf. Die Beziehung zwischen dem Individuum und der Welt ist hier nicht, wie im Wesen der klassischen Kunstform, eine innere und notwendige, sondern beide treffen gleichsam äußerlich aufeinander, so daß der Charakter sich und die Welt auf eine abenteuerliche Weise zu erleben hat. Auf diese Abenteuerlichkeit legt Hegel ein sehr nachdrückliches Gewicht, da sie „für die Form der Begebnisse und Handlungen den Grundtypus des Romantischen abgibt". Der handelnde Charakter tritt „mit seinen selber zufälligen Zwecken in eine zufällige Welt hinaus, mit welcher er sich nicht zu einem in sich kongruenten Ganzen in Eins setzt".

Auch das absolute Werk, welches die romantische Welt zu vollbringen hatte, die Ausbreitung des Christentums, erhielt im Kampf gegen die Ungläubigen in der Eroberung des heiligen Grabes, in

[1] Ebendas. S. 186—190.

dem Aufsuchen des heiligen Grals erst die Gestalt der Abenteuerlichkeit, die Kreuzzüge waren das Gesamtabenteuer des christlichen Mittelalters, wobei statt des Lebendigen das Tote, statt des Geistes die Verwesung, statt der ewigen Wahrheit die sinnliche Äußerlichkeit, das Örtliche und Lokale der Gegenstand war, den man suchte. „Aber gerade diese Sehnsucht, an solchen Orten und Räumen, sogar am Grabe, dem Ort des Todes, Christus, den Lebendigen, zu suchen und die Befriedigung des Geistes zu finden, ist selbst nur, wieviel Wesens auch Herr von Chateaubriand davon macht, eine Verwesung des Geistes, aus welcher die Christenheit auferstehen sollte, um in das frische, volle Leben der konkreten Wirklichkeit zurückzukehren. Ein ähnlicher Zweck, mystisch auf der einen, phantastisch auf der anderen Seite und in der Durchführung abenteuerlich, ist die Aufsuchung des heiligen Grals.“[1]

Die Abenteurerei führt und entartet zur Abenteuersucht, die um so ungereimter und lächerlicher erscheinen muß, je deutlicher sich die Ordnungen des weltlichen Lebens gestalten und ausprägen. Ariost und Cervantes, beide auf der äußersten Grenze des Mittelalters, im Übergange zur neuen Zeit, haben die romantische Welt und das Rittertum komisch vernichtet: der eine durch Übertreibung, indem er es als lauter blanke Torheit und Tollheit darstellt, durch die Fabelhaftigkeit der Taten und das Märchenhafte der Begebenheiten, der andere, indem er einen erhabenen Charakter, den alle ritterlichen Tugenden auszeichnen und der Glaube an die romantische und abenteuerliche Welt auf das Ernsthafteste erfüllt, eben dadurch zum Narren werden und seine Rittertaten als einen verrückten Roman ausführen läßt.[2]

Es gibt auch moderne Helden, die von falschen Zukunftsidealen in die Irre geführt werden und als Weltverbesserer zum Kampf mit dem Weltlauf ausziehen, an dem sie scheitern, denn er ist mächtiger und vernünftiger als sie; sie gehen nicht tragisch zugrunde, sondern laufen sich nur die Hörner ab und machen ihre Erfahrungen; das sind die Lehrjahre, die zur Erziehung dienen. An dieser Stelle der Ästhetik sind wir an die Phänomenologie erinnert, wo dieselbe vom „Gesetz des Herzens und dem Wahnsinn des Eigendünkels“, von der „Tugend und dem Weltlauf“ gehandelt hat.[3]

[1] Ebendas. S. 207–211. [2] Ebendas. S. 213–215. Vgl. oben S. 798.
[3] Ebendas. S. 215–217. Vgl. oben Buch II. Kap. IX. S. 354–364.

Wir sind am Ende mit der romantischen Kunstform. Die drei Kunstformen sind „Weltanschauungsweisen“, welche die Religion, den substantiellen Geist der Völker und Zeiten ausgemacht, die Kunst und die Künste beherrscht haben, denn jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit. Das Thema der Kunst war das Ideal, wie es nach den religiösen Anschauungsweisen der Zeiten und Völker vorzustellen war und erschien. Dies war der Inhalt, welchen die Kunst dargestellt, zur Anschauung gebracht, in einen äußeren Gegenstand verwandelt und eben dadurch das Gemüt und die von dem Ideal bewegte und erfüllte Innerlichkeit befreit hat. Vortrefflich sagt Hegel: „Was wir als Gegenstand durch die Kunst oder das Denken so vollständig vor unserem sinnlichen oder geistigen Auge haben, daß der Gehalt erschöpft, daß alles heraus ist, und nichts Dunkles und Innerliches mehr übrig bleibt, daran verschwindet das absolute Interesse. Denn Interesse findet nur bei frischer Tätigkeit statt.“ Wenn nun die Kunst noch einmal zu dem ausgelebten und erschöpften Ideale zurückkehrt, so ist ihr Interesse nicht mehr von demselben erfüllt und beherrscht, sondern kehrt sich dagegen, erhebt sich darüber und nimmt es nicht mehr ernsthaft, sondern komisch. So hat sich Aristophanes zu der ihm gegenwärtigen griechischen und athenischen Welt, Lucian zu der ganzen griechischen Vergangenheit, so haben sich Ariost und Cervantes zu der romantischen Welt und zum Rittertum verhalten.[1]

Hegel hat so ausdrücklich und so einleuchtend von der Auflösung und dem Ende des romantischen Ideals gesprochen, daß wir mit vollem Rechte den Aufgang und die Entwicklung einer neuen höheren Kunstform erwarten, wenn nicht mit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts alles, was Kunst heißt, aufhören soll. Er hat das Thema der neuen Kunstform als ein solches bezeichnet, in welchem alle früheren Weltanschauungen, d. i. die Menschheit in dem ganzen Umfange ihrer vollbrachten Entwicklung, aufgehobene Momente sind, das aber selbst von keiner bestimmten Weltanschauung beherrscht wird. Das Gemüt des Künstlers ist vollkommen frei und „nachdem auch die notwendigen besonderen Stadien der romantischen Kunstform durchlaufen sind, so zu sagen zu einer tabula rasa gemacht“. Will das Gemüt des Künstlers

[1] Hegel. X. Abt. II. S. 228—232.

fixiert und auf künstliche Art beherrscht sein, so bleibt nichts übrig als sich in eine der vergangenen Weltanschauungen einzunisten, z. B. katholisch zu werden. „Der heutige große Künstler bedarf der freien Ausbildung des Geistes, in welcher aller Aberglauben und Glauben, der auf bestimmten Formen der Anschauung und Darstellung beschränkt bleibt, zu bloßen Seiten und Momenten herabgesetzt ist, über welche der freie Geist sich zum Meister gemacht hat.“[1]

Soll das Thema der neuen und freien Kunst näher bezeichnet werden, so gibt es kein besseres Wort als das goethesche in dem großen Fragment „Die Geheimnisse“.

Und fragst du mich, wie der Erwählte heiße,
Den sich das Aug' der Vorsicht ausersah,
Den ich zwar oft, doch nie genugsam preise,
An dem so viel Unglaubliches geschah?
Humanus heißt der Heilige, der Weise,
Der beste Mann, den ich mit Augen sah;
Und sein Geschlecht, wie es die Fürsten nennen,
Sollst du zugleich mit seinen Ahnen kennen.

In dieser Auffassung des modernen Ideals ist Hegel mit Goethe nicht bloß einverstanden, sondern die eben angeführten Worte hatte er in der folgenden Stelle offenbar vor Augen: „In diesem Hinausgehen jedoch der Kunst über sich selber ist sie eben so sehr ein Zurückgehen des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust, wodurch die Kunst alle feste Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts und der Auffassung von sich abstreift, und zu ihrem neuen Heiligen den Humanus macht, die Tiefen und Höhen des menschlichen Gemüts als solchen, das allgemeine Menschliche in seinen Freuden und Leiden, seinen Bestrebungen, Taten und Schicksalen“.[2]

Zum Menschen gehört seine Welt, die ganze konkrete und „reale Wirklichkeit in ihrer, vom Standpunkt des Ideals aus betrachtet, prosaischen Objektivität“, der Inhalt des gewöhnlichen täglichen Lebens, die gemeine Gegenwart und äußerliche Realität. So erscheinen in den dramatischen Dichtungen Shakespeares nicht bloß Könige, Helden, Liebespaare usf., sondern auch Hausgesinde, Narren, Rüpel und allerhand Gemeinheiten des täglichen Lebens, Kneipen, Fuhrleute usf., „ganz ebenso wie in dem religiösen Kreise der romantischen Kunst bei der Geburt Christi

[1] Ebendas. S. 232—234. — [2] Ebendas. S. 235.

und Anbetung der Könige Ochs und Esel, die Krippe und das Stroh nicht fehlen dürfen. Und so geht es durch alles hindurch, auf daß auch in der Kunst das Wort erfüllt sei: die da niedrig sind, sollen erhöht werden." Dieser Ausspruch ist eines jener schönen und treffenden Worte Hegels, die sowohl ihn selbst als die Sache, von der er handelt, charakterisieren.[1]

Um die neue Kunstform zu exemplifizieren, hat Hegel besonders auf Shakespeare, auf die großen niederländischen Maler, namentlich die späteren holländischen Genremaler, wie Teniers, Ostade, Steen usf. hingewiesen; er hat an die Entwicklung und Handlungsweise shakespearischer Charaktere erinnert und uns Beispiele sowohl der „festen", von einer bestimmten Leidenschaft erfüllten und hingerissenen Charaktere vor Augen geführt, wie Macbeth, Othello, Richard III., Lady Macbeth (die nur das abgeschmackte Geschwätz einer neueren Kritik für eine liebevolle Frau habe halten können), als auch Beispiele der „unaufgeschlossenen", stillen und tiefen Charaktere, die plötzlich von einer Leidenschaft entzündet werden und nun erst sind, was sie sind, wie Julia, Miranda, Schillers Thekla usf. „Es ist ein Brand, den der eine Funke entzündet hatte, eine Knospe, die, kaum von der Liebe berührt, unvermutet in voller Blüte dasteht, doch je schneller sie sich entfaltet, um so schneller auch entblättert hinsinkt." Es sind weibliche Naturen, für welche sich erst in der Liebe die Welt und ihr eigenes Inneres auftut, so daß sie nun erst geistig geboren werden. Dies gilt von der Julia, mehr noch von der Miranda im Sturm.[2]

Beispiele solcher unaufgeschlossenen, tiefen, stillen Gemüter und Gemütsstimmungen, die sich nur durch Zeichen, gleichsam symbolisch kundgeben, enthalten auch deutsche Volkslieder, namentlich Goethesche Lieder, wie vor allen der König von Thule. Der Charakter ist treue Liebe bis zum Tode, das Zeichen ist der Becher:

Er sah ihn stürzen, trinken
Und sinken tief ins Meer.
Die Augen täten ihm sinken:
Trank nie einen Tropfen mehr.

Daß Hegel dieses Beispiel in diesem Sinne anführt, ist selbst ein Zeichen, wie tief und richtig er den dichterischen Genius Goethes erkannt hat.[3]

Verschlossene Gemütstiefe ist keine Krankheit, weshalb Hegel

[1] Ebendas. S. 217—219. — [2] Ebendas. S. 196—203. — [3] Ebendas. 203 flgd.

den Somnambulismus zum Zweck der dichterischen Darstellung solcher Gemüter nicht gelten läßt und darum Charaktere wie Kleists „Prinz von Homburg" und „Käthchen von Heilbronn" völlig verwirft.[1]

Als das männliche Beispiel eines tiefen und stillen Gemüts, das die Energie des Geistes wie den Funken im Kiesel verschlossen hält, nicht etwa innerlich schwach, aber ohne kräftiges Lebensgefühl ist, nennt Hegel den Hamlet, der die geheime Untat wittert, bei dem ersten Mißton des Unglücks in dumpfe Schwermut versinkt, in der schönen Rechtlichkeit seines Gemüts nach objektiver Gewißheit sucht, aber selbst, nachdem er sie erlangt hat, zu keinem festen Entschluß kommt, sondern sich durch äußere Umstände leiten läßt usf.[2]

In der neuen Kunstform hat das Gemüt die volle Herrschaft und damit die volle Freiheit über alle darstellbaren Stoffe und Gegenstände gewonnen, von keinem gefesselt, in keinem fixiert, sondern in ungehemmter Flüssigkeit alle durchdringt und, wie es eben dem Künstler beliebt und derselbe gelaunt ist, entweder mit den Gegenständen spielt oder sich der Sache hingibt, von ihr erfüllt und ergriffen, keineswegs überwältigt, sondern freiwillig begeistert.

Wir können drei Formen oder Stufen der ästhetischen Freiheit unterscheiden und sprechen jetzt von der dritten und höchsten. Die erste ist die Freiheit der Betrachtung, jener Zustand vollkommener Gemütsfreiheit, worin wir gar nichts anderes wollen und wollen können als die Gegenstände vorstellen und rein theoretisch genießen; die zweite ist die Freiheit der Erscheinung, jener Zustand, worin die Dinge ungehindert ihre Kraft äußern und zeigen, was sie sind. (Die ästhetische Freiheit im subjektiven Sinne ist zuerst durch Kant begründet und klargestellt worden, die ästhetische Freiheit im objektiven Sinne zuerst durch Schiller.) Die dritte und höchste Form der ästhetischen Freiheit ist die des poetischen Schaffens und Gestaltens, die künstlerische, die in der Gesinnung, Stimmung und Laune des Künstlers besteht, und um ihrer schon gedachten, ungehemmten Flüssigkeit willen mit dem Worte Humor am besten bezeichnet und getroffen wird. Das Wort gilt ursprünglich von der physiologischen Erklärung der mensch-

[1] Ebendas. S. 198. — [2] Ebendas. S. 204 u. 205.

lichen Temperamente und bedeutet in übertragenem Sinne soviel als die gut oder übel gelaunte Stimmung, namentlich die heitere Laune. In diesem Sinne nimmt es Hegel und unterscheidet den „subjektiven und objektiven Humor". Der subjektive spielt mit den Gegenständen, die er darstellt, färbt die Darstellung durch die subjektiven Gefühle des Künstlers, durch die von ihm empfundene Bedeutsamkeit der Gegenstände, die den Humor empfindsam oder sentimental stimmen, durch allerhand subjektive, improvisierte oder zusammengelesene Einfälle, wodurch der Faden der Darstellung und Erzählung unterbrochen, zerstückelt und aller Plastik beraubt wird. Dies ist die Manier Jean Pauls, dem gegenüber Hegel Sterne und Hippel als Muster des subjektiven Humors hervorhebt, namentlich den letzteren. „Als einen Meister im Zeichnen und Darstellen von dergleichen stummen Gemütern der unteren Volksklassen will ich hier nur Hippel nennen, den Verfasser der «Lebensläufe in aufsteigender Linie», eines der wenigen deutschen humoristischen Originalwerke. Er hält sich von Jean Pauls Sentimentalität und Abgeschmacktheit der Situationen durchaus fern, und hat dagegen eine wunderbare Individualität, Frische und Lebendigkeit." „Die Hauptsache bleiben die Hin- und Herzüge des Humors, der jeden Inhalt nur gebraucht, um seinen subjektiven Witz daran geltend zu machen. Solch eine Reihe von Einfällen ermüdet aber bald, besonders wenn es uns zugemutet wird, uns mit unserer Vorstellung in die oft kaum erratbaren Kombinationen einzuleben, welche dem Dichter zufällig vorgeschwebt haben. Besonders bei Jean Paul tötet eine Metapher, ein Witz, ein Spaß, ein Vergleich den anderen, man sieht nichts werden, alles nur verpuffen."[1]

Was wir vorhin die freiwillige Begeisterung genannt haben, die liebevolle Hingebung des Künstlers an seinen Gegenstand, die poetische Vertiefung in denselben, wobei der Künstler nicht gefangen und gefesselt ist, sondern über dem Gegenstande schwebt, wie das Schicksal über den Göttern: das ist der objektive Humor. Ein Dichter von objektivem Humor ist Goethe, er ist es namentlich im westöstlichen Divan; hier vergleicht Hegel das Gedicht „Wiederfinden" mit dem Jugendgedichte „Willkomm und Abschied". In diesem Gedicht ist die Sprache und Schilderung zwar schön, die Empfindung innig, aber sonst die Situation ganz gewöhnlich, der Ausgang trivial

[1] Ebendas. S. 205. S. 227 u. 228.

und die Phantasie und ihre Freiheit hat nichts weiter hinzugetan: in jenem Gedicht ist die vollkommenste Freiheit des Dichters vereinigt mit der vollkommensten „Verinnigung in dem Gegenstande".[1]

Die ästhetische Freiheit ist das durchgängige Thema der Kunst, sowohl des Kunstschönen oder des Ideals als auch des Kunstbewußtseins oder der Kunstformen. Die höchste Stufe der ästhetischen Freiheit ist das Komische, und die höchste Stufe des Komischen der Humor. Diese tiefe und folgenschwere Einsicht hat vor Hegel kein Philosoph gehabt, sie ist sein Verdienst und seine Erkenntnis nicht zufälliger Art, sondern begründet in dem Charakter des ganzen Systems.

Darin aber liegt ein Mangel und eine Unklarheit, welche dem System an der Stelle, wo wir sind, anhaften, daß zwar von der Auflösung und dem Ende der romantischen Kunstform geredet, diese Auflösung uns auch vor Augen gestellt, die „neue" oder „moderne Kunstform" gefordert und als solche bezeichnet, auch nach Aufgabe und Thema entwickelt, zuletzt jedoch alles wieder zur romantischen Kunstform gerechnet und unter diesen Titel gebracht wird. So ist es gekommen, daß in dieser Schlußabhandlung der romantischen Kunstform Vieles durcheinander geht, was zu scheiden war, und eine Verwirrung der Materien herrscht, welche das Verständnis dieses letzten wichtigen Teils der Lehre von den Kunstformen erschwert und verdunkelt. Wir wollen durch unsere Darstellung diesem Mangel abgeholfen, die Sache gesichtet und die neue von der romantischen zu unterscheidende Kunstform festgestellt haben. Man könnte sie im Hinblick auf die gleichzeitige Weltepoche der Reformation die protestantische Kunstform nennen. Da aber das der Kunst inwohnende Thema die ästhetische Freiheit ist, so möge sie unseren Auseinandersetzungen und dem Geiste der hegelschen Lehre gemäß die freie Kunstform heißen.

Vierzigstes Kapitel.

Die Ästhetik oder die Philosophie der schönen Kunst.
C. Architektur und Skulptur.

I. Die schöne Architektur.

1. Einteilung.

In dem Begriffe der Kunst liegt auch der Grund ihrer Einteilung, ihrer Selbsteinteilung oder Gliederung. Die Aufgabe der

[1] Ebendas. S. 236—240.

Kunst besteht darin, daß sie das Ideal zu verwirklichen oder anschaulich darzustellen hat. Das Ideal ist ihr Inhalt, die anschauliche Darstellung ist ihre Form. Aus jedem dieser beiden Momente, welche das Wesen der Kunst ausmachen, folgt dieselbe Art der Gliederung. Das Ideal und die Kunstformen wurzeln in den religiösen Grundanschauungen der Zeiten und Völker, das durchgängige Thema ist Gott und seine Erscheinung. Dieses Thema teilt sich in die drei Themata: die Umgebung des Gottes, der Gott und die von ihm bewegte und ergriffene Innerlichkeit der Gemeinde. Nun haben wir schon gezeigt, wie die Kunst die erste dieser Aufgaben erfüllt als schöne Architektur, die zweite als Skulptur, die dritte als Malerei, Musik und Poesie.[1]

Dieselbe Einteilung ergibt sich aus der Analyse der Form, welche in der anschaulichen Darstellung, nämlich darin besteht, daß die Kunst in ihren Werken sinnlich und geistig vorgestellt sein will. Von den äußeren Sinnen können nur die beiden theoretischen, Gesicht und Gehör, in Betracht kommen, die Vorstellung ist die reproduktive Einbildung, Erinnerung usf.: die drei Formen der Kunstanschauung sind Sehen, Hören und Vorstellen (Einbilden). Demgemäß teilt sich die Kunst in die bildenden Künste, deren Werke gesehen sein wollen (Architektur, Skulptur, Malerei), die tönende Kunst (Musik) und die redende Kunst der Poesie, welche letztere, da sie alles Geschehene umfaßt, die Begebenheiten, Empfindungen und Handlungen, sich ihrem Begriff gemäß in die epische, lyrische und dramatische Dichtkunst unterscheidet.[2]

Zur Form der Kunst gehört nicht bloß die Anschaulichkeit der Darstellung, sondern auch die nicht etwa zufällige, sondern in der Entwicklung der Kunst begründete und sie beherrschende Art und Weise der Darstellung. Diese objektive Darstellungsart ist der Kunststil. Gewisse Stilunterschiede kennzeichnen die Perioden nicht bloß dieser oder jener Kunst, sondern aller Kunst, weshalb die Lehre von diesen aller Kunst gemeinsamen Stilunterschieden hierher gehört in die allgemeine Einteilung.

Wie das klassische Ideal nicht der Anfang der ästhetischen und künstlerischen Entwicklung der Menschheit war, sondern nur deren

---

[1] Vgl. oben Kap. XXXVIII. S. 817 u. 818. — [2] Hegel X. Abt. II. S. 253 bis 264. Indem Hegel den Tastsinn von den Kunstsinnen ausschließt, bemerkt er: „Böttichers Herumtatscheln an den weichen Marmorpartien der weiblichen Göttinnen gehört nicht zur Kunstbeschauung und zum Kunstgenuß" (S. 253).

allmählich gereiftes Resultat sein konnte, so ist auch die Einfachheit und Natürlichkeit der Darstellung nicht der erste Kunststil, sondern der zweite in seiner Vollendung und Höhe. Der Kunststil ist gleichsam die Art und Weise, wie sich die Kunst in ihren Darstellungen benimmt: es verhält sich damit, wie mit dem geselligen Benehmen der Menschen, die erst nach vieler Übung, Mühe und Bildung dazu gelangen, ihren geselligen Charakter ohne alles Getue in der einfachsten und freiesten Form zu äußern. Dies erscheint so leicht und natürlich, daß man meinen möchte, es koste gar keine Mühe, und man könne am besten gleich so anfangen, dann sei der Anfang nicht mehr schwer, sondern leicht. Eben deshalb kann man so nicht anfangen. Die erste Form des geselligen Benehmens ist linkisch und gezwungen, unbeholfen und schwerfällig; die Hauptsache ist, daß man überhaupt erscheint, sich öffentlich darstellt und gleichsam in Szene setzt, wie ungelenk, unfrei und ungefällig auch die ganze Erscheinung ausfällt. So ist auch der erste Kunststil gebunden und unfrei, es kommt nur darauf an, daß die Sache im wesentlichen dargestellt wird, wie ungelenk, ungefällig und ohne allen bewegten und individuellen Ausdruck die Erscheinung auch ist. Man nennt diesen Kunststil wegen dieser seiner Gebundenheit und Ungefälligkeit den strengen oder herben; der zweite ist der ideale oder schöne; der dritte im Gegensatze zum ersten ist nicht bloß gefällig, sondern will gefallen, die Anschauenden ansprechen, ergreifen, reizen, kurzgesagt, er will Effekt machen, sei es durch die Gewalt des Imposanten oder durch den Reiz des Lockenden; dieser Stil, um jenen Gegensatz zu kennzeichnen, heißt der angenehme oder gefällige. Dies sind die drei Kunststile, welche notwendigerweise alle Kunst zu durchlaufen hat und durchläuft: der strenge, der ideale und der angenehme.[1]

Was zunächst die schöne Architektur betrifft, so müssen ihre Werke als Hütte, Haus oder Tempel einem bestimmten Zwecke dienen, dem der menschlichen oder göttlichen Wohnung. In der Erfüllung dieses Zwecks ist die Architektur zweckmäßig oder dienstbar. Dieser Stufe aber, auf welcher Zweck und Mittel der architektonischen Werke deutlich auseinander treten, geht ein Zustand voraus, wo beide noch ungesondert sind, und die architektonischen Werke ihren Zweck in sich selbst haben, wodurch die Architektur nicht als dienend, sondern als selbständig erscheint. Ausgeschlossen ist die Bewohnbarkeit ihrer

[1] Ebendas. S. 241—252.

Werke; es bleibt nur übrig deren Bedeutsamkeit. Auf dieser ihrer ersten Stufe ist die Architektur selbständig und symbolisch. Hegel hat ein sehr nachdrückliches Gewicht auf diese Begriffsbestimmung der ersten Entwicklungsstufe der Architektur gelegt und das Verdienst derselben in Anspruch genommen.[1]

Demnach unterscheidet sich der Entwicklungsgang der Architektur in drei Stufen: 1. die symbolische und selbständige, 2. die zweckmäßige oder dienende, erhoben zur Schönheit, in welcher Äußeres und Inneres (Mittel und Zweck) vollkommen übereinstimmen, 3. die Vereinigung beider Stufen in der sowohl selbständigen als dienstbaren Architektur. Da die zweite Stufe dem klassischen, die dritte dem romantischen Ideale entspricht, so bezeichnet Hegel diese drei Stufen als die symbolische, klassische und romantische Architektur.

2. Die selbständige, symbolische Architektur.

Nach dem goetheschen Wort, daß „heilig ist, was viele Seelen zusammenbindet", läßt sich diese Art der Heiligkeit, nämlich das Sinnbild der Vereinigung und örtlichen Sammlung der Völker und Individuen, als der Grundcharakter der symbolischen Architektur bezeichnen. Beispiele solcher architektonischen Werke sind der babylonische Turmbau, der von Herodot gesehene und beschriebene Turm des Belos in Babylon, der aus sieben massiven, quadratischen Stockwerken bestand, auf denen ein achtes als Tempelgebäude des Gottes selbst ruhte; die sieben Ringmauern der medischen Stadt Ekbatana, deren letzte und innerste die Königsburg umgab. Aus der Verehrung der natürlichen Zeugungskraft sind zur Verbildlichung derselben die Lingam- und Phallussäulen in Indien, Phönizien, Syrien, Griechenland hervorgegangen; die ägyptischen Obelisken sind Bauwerke, welche Sonnenstrahlen bedeuten.[2]

Nun gibt es sinnbildliche Werke, welche durch ihre Gestalt schon zur Skulptur gehören, durch ihre Größe und Anzahl aber den Charakter architektonischer Werke haben, wie in Ägypten die Sphinxe und Memnonen, wie die aus Felsen gehauene Riesensphinx bei den Pyramiden von Gizeh, die weitgestreckten Reihen der Sphinxe und Memnonen in den ägyptischen Tempelbezirken, diese Tempelbezirke selbst mit ihren offenen Konstruktionen, Riesentoren, Pylonen, Säulengängen usf., die Labyrinthe mit ihren vielgeteilten Räumen und rätselhaft verschlungenen Wegen teils über, teils unter der Erde.

[1] Ebendas. S. 268 flgd. S. 265—271. — [2] Ebendas. S. 272—282.

Den Übergang zur dienenden und klassischen Architektur, welche bewohnbare, d. h. umschlossene und bedeckte Räume zu schaffen hat, bilden einerseits die Felsenaushöhlungen zu Grotten und Tempeln, wie sich solche in Indien finden (in Salsette und Ellora), andererseits die Totenbehausungen, die grandiosen Grabmäler der Pyramiden, wie das durch Belzoni entdeckte Königsgrab der Pyramide des Chephren. Kolossale Bauten zum Zweck der Totenbehausung sind das Grabmal des Mausolus in Karien und das des Hadrian in Rom.

Die Höhle ist früher als die Hütte und das Haus, diese sind früher als der Tempel. Schon aus diesem einfachen Gesichtspunkt läßt sich die Frage beantworten: was früher war, der Holzbau oder der Steinbau? Vitruv hat die Frage gestellt und sich für den Holzbau entschieden, Hirt ist ihm darin mit Recht gefolgt. Das Grundmodell des Tempels ist das Haus, die Grundform des Hauses ist Wand und Decke, Pfosten und Balken; Grundform und Vorbild des Pfostens, welcher trägt, ist aus dem Pflanzenreich genommen: der Halm trägt die Ähre, der Stengel die Blume, der Baum seine Krone. Aus dem Pfosten entwickelt sich die Säule, aus den Vorbildern der organischen Natur, den Pflanzen- und Tierformen die architektonische Ausschmückung und Verzierung in der Gestalt der Arabeske. „Wenn aber die Baukunst frei in ihrer Bestimmung geworden ist, setzt sie die Arabeskenformen zu Schmuck und Zierrat herunter. Sie sind dann vornehmlich verzogene Pflanzengestalten, und aus Pflanzen erwachsende und damit verschlungene Tier- und Menschenformen, oder in Pflanzen übergehende Tiergebilde."

Diejenigen Formen, welche aus der organischen Natur in die Architektur übergehen, vereinigen den symbolischen Charakter mit dem der Zweckmäßigkeit in einer solchen Weise, daß die letztere alle architektonischen Verhältnisse durchdringt und beherrscht, wodurch jene Übereinstimmung des Innern und Äußern entsteht, die den Charakter des Klassischen hat. „Die schöne Säule geht von der Naturform aus, die sodann zum Pfosten, zur Regelmäßigkeit und Verständigkeit der Form umgestaltet wird."[1]

3. Die klassische Architektur.

Die Harmonie der architektonischen Verhältnisse läßt sich mit der Harmonie der Töne vergleichen, beide Arten der Harmonie gründen sich auf Zahlen und Zahlenverhältnisse: die der archi-

[1] Ebendas. S. 288—302. Vgl. S. 306.

tektonischen Formen stellt sich im Raum, die der Töne in der Zeit dar, weshalb Fr. v. Schlegel die Architektur nicht unzutreffend eine „gefrorene Musik" genannt hat.

Die vollkommenste Form der Harmonie räumlicher oder architektonischer Verhältnisse erscheint im griechischen Tempel. Da es sich um die Umschließung und Bedeckung, um Tragen und Getragenwerden handelt, so besteht das Grundverhältnis zwischen der tragenden und getragenen Masse. Jede von beiden muß ihre Individualität, d. h. das, was sie ist und leistet, in voller Freiheit darstellen: dies geschieht von seiten der getragenen Masse, wenn sie als Säule erscheint, deren kreisförmige Rundung sogleich ihr selbständiges, in sich geschlossenes Dasein wahrnehmen läßt. Da sie die tragende Kraft ist, so hat sie ein bestimmtes Verhältnis zur Last: sie darf weder zu schwach noch zu stark sein, weder den Eindruck des niedergedrückten Daseins noch den eines überflüssigen Kraftaufwandes machen: sie ist in sich beschlossen und in sich begrenzt; ihre Grenzen sind ihr nicht von außen gesetzt, so daß sie wie ein Pfosten mit dem einen Ende in der Erde, mit dem anderen in der Decke steckt, sondern sie treten aus der entwickelten Säule selbst hervor und erscheinen als ihre eigenen Glieder: der Anfang ist ihre Basis, das Ende ist ihr Kapitäl (capitellum), und da die unteren Teile der Säule die oberen tragen, also schwerer als diese sind, so verjüngt sich der Schaft vom dritten Teil der Höhe an. Um aber ihre kreisförmige Rundung zu vermannigfaltigen und dadurch ihren Umfang größer erscheinen zu lassen, wird die Säule rinnenförmig ausgekehlt oder kanneliert. Endlich, da jede einzelne Säule für sich ist, aber nicht hinreicht, die ganze Last zu tragen, so ist die Vervielfältigung der Säule notwendig, und es entsteht die Säulenreihe oder Kolonnade.

Die Last ist das Gebälk, das sich ebenfalls gliedert: das erste Glied ist der Hauptbalken oder Architrav, auf diesem ruht der Fries mit seinen Triglyphen und Metopen, diesen viereckigen Zwischenräumen zwischen jenen Dreischlitzen, welche die Köpfe der Deckenbalken kennzeichnen; auf dem Fries ruht der Kranz oder Karnies, auf diesem das Dach, die beiden im spitzen oder stumpfen Winkel gegeneinander geneigten Dachflächen, die das Gebäude abschließen, da auf ihnen nichts mehr ruht und ruhen kann. „In allen diesen Beziehungen, in dem Verhältnis der Breite zur Länge und Höhe des Gebäudes, der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, der

Abstände, Zahl der Säulen, Art und Mannigfaltigkeit oder Einfachheit der Verzierungen herrscht bei den Alten eine geheime Eurhythmie": dies ist nach dem schlegelschen Ausdruck die gefrorene Musik.

Die Säulenreihen beschreiben in der Regel die Grenzen eines Rechtecks und bilden den Säulenhof (Peristylos), der die von Mauern umschlossene Zelle mit dem Bilde des Gottes und dem Vor- und Hinterhause umgibt. Wenn der Peristyl in einfachen Reihen besteht, so heißt der ringsumgebene, gleichsam beflügelte Tempel peripteros; dagegen dipteros, wenn die Reihen doppelt sind. Wenn die Zelle Oberlicht und innere Säulengänge hat, so ist der Tempel hypäthral, wie der Poseidontempel in Pästum und wohl auch der Parthenon in Athen.

Die Säulen sind nichts Beschließendes, sondern eine Begrenzung, die überall nach außen geht, so daß hier die Menschen frei umherwandeln, sich zerstreuen, zufällig sich gruppieren, heiter, müßig und geschwätzig verweilen können. „Und so bleibt denn auch der Eindruck dieser Tempel zwar einfach und großartig, zugleich aber heiter, offen und behaglich."[1]

Das Grundelement des Tempelbaus ist die Säule, daher die verschiedenen Bauarten oder Baustile es mit der Gestaltung und Ordnung der Säulen zu tun haben. Die drei Hauptstile sind der dorische, ionische und korinthische: sie haben sich in dieser Folge zeitlich entwickelt und dann nebeneinander bestanden. Der sogenannte toskanische ist der wenigst entwickelte und steht dem Holzbau am nächsten, der sogenannte römische ist eine reichere Modifikation des korinthischen. Es handelt sich hier um das Verhältnis der Höhe der Säule zu ihrer Dicke (Durchmesser), um die Bildung der Basis und des Kapitäls, um die Anzahl und die Abstände der Säulen. Den dorischen Säulen fehlt die Basis, ihr Kapitäl besteht aus der Platte (Abacus) und dem Wulst (Echinus), die ionische Säule hat eine gegliederte Basis und schneckenförmige Windungen (Voluten) im Kapitäl, das der korinthischen Säule ist kelchartig und durch stilisierte Akanthusblätter charakterisiert. Der Typus der dorischen Ordnung ist ernst, einfach, zierdelos und männlich, der Typus der ionischen Ordnung ist schlank, anmutig und zierlich, der Typus der korinthischen Ordnung hochgerichtet, reich und prächtig.[2]

[1] Ebendas. S. 303–322 (statt „Kapitäl" schreibt Hegel gewöhnlich „Kapital").
[2] Ebendas. S. 322—329.

Während die griechische Baukunst den öffentlichen Gebäuden gewidmet und auf die Herstellung ihrer Schönheit und Herrlichkeit, vor allem der Tempel, gerichtet war, so hat die römische die Privatbauten gefördert und verschwenderisch ausgestattet, die Paläste, Villen und Gärten; ihre großartigen öffentlichen Bauten waren durch den öffentlichen Nutzen bestimmt, wie die Kloaken, die Katakomben, die Wasserleitungen und die Bäder. Zum Zweck solcher Bauten mußten Mauern gewölbt und Rundbogen konstruiert werden. Unter den öffentlichen zu täglichem Gebrauch und zu bürgerlichen Versammlungen dienenden Gebäuden ist vor allem die Gerichtshalle oder Basilika zu nennen, ein rechteckiger, von Mauern umschlossener Raum, mit inneren Säulengängen und flacher oder gewölbter Decke; an der einen Schmalseite war der halbkreisförmige erhöhte Platz, wo die Richter saßen (Tribunal). Der großartigste römische Tempel war das Pantheon, von Agrippa, dem Schwiegersohne des Augustus, erbaut, ein Rundbau mit gewölbtem Dach in Form einer Halbkugel als Nachbildung des Himmelsgewölbes.[1]

Die römische Basilika hat dem öffentlichen, christlichen Gottesdienst die erste Stätte eröffnet, dessen weltabgewendete Innerlichkeit zu ihrer Andacht den völlig umschlossenen Raum bedurfte.

4. Die romantische Architektur.

Da der christliche Kirchenbau, wie der griechische Tempelbau, auch seine verschiedenen Entwicklungsformen und Stile gehabt hat, so wäre es richtig und zweckmäßig gewesen, wenn Hegel auch in der romantischen Architektur diesem Entwicklungsgange gefolgt wäre, aber er hat den romanischen und byzantinischen Kirchenbau nur erwähnt, und erst nachdem er den gotischen abgehandelt hatte.[2]

Die drei Hauptstile des christlichen Kirchenbaues sind der romanische, byzantinische und gothische. Die Grundform des romanischen Kirchenbaues ist die römische Basilika; solche öffentliche kaiserliche Gebäude, große oblonge Säle mit hölzernem Dachstuhl hat Konstantin den Christen zu ihrem Gottesdienste eingeräumt. Die Grundform des byzantinischen Kirchenbaues ist der Zentral- und Kuppelbau, das großartigste Werk dieses Stils ist die von Justinian erbaute (von Hegel nicht erwähnte) Sophien-

[1] Ebendas. S. 327—331. — [2] Ebendas. S. 348—350.

kirche in Konstantinopel. Der romanische Stil, fälschlich byzantinisch, auch lombardisch genannt, beherrscht in den mannigfachsten Modifikationen den Kirchenbau der abendländischen Welt in Italien, Frankreich, England, Deutschland usf. bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts. Aus ihm entwickelt sich im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts nicht ohne Übergangsformen der gotische Stil, weshalb man den romanischen Stil auch den vorgotischen genannt hat. Die Bezeichnung „gotisch" ist falsch, denn dieser Stil stammt weder von den Ostgoten noch von den Westgoten, obwohl Hegel vermutet, daß er in Spanien aus der Verbindung westgotischer und arabischer Elemente entstanden sein könnte. In der italienischen Renaissance hat man diesen dem klassischen völlig entgegengesetzten Baustil aus Verachtung gotisch genannt und für eine Erfindung der Ostgoten gehalten. Auch die Bezeichnung des deutschen oder des germanischen Stils ist nicht zutreffend. Was man gotischen Stil nennt, ist der Ausdruck nicht einer nationalen Empfindung, sondern eines christlich-religiösen Zeitalters, des dreizehnten Jahrhunderts, welches auch die Höhe des Mittelalters und der Scholastik war: es ist recht eigentlich der Baustil des romantischen Ideals und der romantischen Kunstform, weshalb auch Hegel die gotische Baukunst gleichgesetzt hat dem Wesen der romantischen Architektur.

Diese Architektur ist sowohl selbständig als dienend; sie dient dem Kultus und der Versammlung der Gemeinde, zugleich steht der Bau da für sich, fest und ewig. „Im Innern fällt das Schachtelwesen unserer protestantischen Kirchen fort, die nur erbaut sind, um von Menschen ausgefüllt zu werden, und nichts als Kirchenstühle wie Ställe haben; und im Äußern steigt und gipfelt sich der Bau frei empor, so daß die Zweckmäßigkeit, wie sehr sie auch vorhanden ist, dennoch wieder verschwindet und dem Ganzen den Anblick einer selbständigen Existenz läßt."[1]

Das andächtige Gemüt will in tiefer Stille gesammelt und von der Welt wie abgeschieden sein, zugleich will es unendlich erhoben werden und in die Höhe blickend einen Schlußpunkt der Erhebung finden, in welchem es unendlich beruhigt sein kann und gleichsam in Gott ruht. Diesen Gemütsrichtungen, die aus dem christlichen Glauben hervorgehen, nur aus ihm, dieser Samm-

[1] Ebendas. S. 333.

lung, Erhebung und Beruhigung der Seele in ihrem tiefsten Innern, will das Gotteshaus in seinen architektonischen Gestaltungen gerecht werden und in grandiosen Formen entsprechen; daher muß sein Grundcharakter dem der klassischen Architektur und des griechischen Tempels völlig entgegengesetzt sein. Hier ist die Grundform Säule und Balken und deren gegenseitige rechtwinklige Lage, die es deutlich ausspricht, daß die Säule trägt, und der Balken ruht. Die Hauptsache ist hier Tragen und Ruhen. Mit dem Rundbogen verhält es sich ebenso. Dagegen in der romantischen Architektur ist die Grundform das Emporstreben und Gipfeln in spitzwinkligen Dreiecken und Spitzbogen. An die Stelle der Säule und des Balkens tritt der Pfeiler und die Wölbung, ein Wald von Pfeilern, welche emporstreben und sich in Spitzen zusammenwölben. Pfeiler und Gewölb erscheinen im Gegensatze der Säule und des Balkens als ein und dasselbe Gebäude: die Pfeiler tragen die Bogen in einer Weise, in welcher die Bogen als eine bloße Fortsetzung der Pfeiler erscheinen und sich gleichsam absichtslos in einer Spitze zusammenfinden.

Das ganz geschlossene Haus ist der architektonische Ausdruck der tiefen und stillen Gemütssammlung; zu der vollständigen Abscheidung von der Außenwelt sind die Glasmalereien der Fenster notwendig, welche das Sonnenlicht nur getrübter durchschimmern lassen. „Was der Mensch hier bedarf, ist nicht durch die äußere Natur gegeben, sondern eine durch ihn und für ihn allein, für seine Andacht und die Beschäftigung des Inneren gemachte Welt.“ „Denn hier soll ein anderer Tag Licht geben, als der Tag der äußeren Natur.“ Der Pfeilerwald mit seinen emporstrebenden Wölbungen und Spitzbogen ist der architektonische Ausdruck der unendlichen Gemütserhebung, „die Pfeiler ragen so hinauf, daß der Blick die ganze Form nicht mit einem Male überschauen kann, sondern umherzuschweifen, emporzufliegen getrieben wird, bis er bei der sanft geneigten Wölbung der zusammentreffenden Bogen beruhigt anlangt, wie das Gemüt in seiner Andacht unruhig, bewegt vom Boden der Endlichkeit ab sich erhebt und in Gott allein Ruhe findet“.[1]

Die Teile der totalen Gliederung im Innern der gotischen Kirchen sind der Chor, die Kreuzflügel, das Hauptschiff und

[1] Ebendas. S. 334—340.

die Seitenschiffe. Im Chor ist der Hochaltar, der Ort des Kultus, der Sitz der Geistlichkeit, im Hauptschiff ist die Kanzel und der Sammelplatz der Gemeinde. „In solchem Dom nun ist Raum für ein ganzes Volk"; nichts füllt das Ganze aus, alles eilt vorüber, die Individuen mit ihrem Treiben verlieren sich und zerstäuben wie Punkte in diesem Grandiosen, das Momentane wird nur in seinem Vorüberfliehen sichtbar, und darüber hin erheben sich die ungeheuren, unendlichen Räume in ihrer festen, immer gleichen Form und Konstruktion.[1]

Der inneren Kreuzgestalt der Kirche entspricht das Äußere, das durch die Verschiedenheit der Höhen das Hauptschiff und die Seitenschiffe deutlich hervortreten läßt. Dem Chor gegenüber erhebt sich die Hauptfassade mit den Portalen, in der Mitte das höhere Hauptportal, welches in das Hauptschiff führt und schon durch die perspektivische Verengerung darauf hindeutet, daß das Äußere zusammengehen, schmal werden, verschwinden soll, um den Eingang zu bilden. Das Innere ist der schon sichtbare Hintergrund, zu welchem hin sich das Äußere vertieft, wie das Gemüt beim Eintreten in sich selbst als Innerlichkeit sich vertiefen muß. Aber das Äußere der gotischen Kirche, indem es die Innengestalt darstellt, hat zugleich die Aufgabe, den Bau zu stützen und zu befestigen, was durch die Strebepfeiler geschieht, und sich zu verselbständigen. Nun geht der Charakter des Inneren, der in der totalen Umschließung besteht, in der Gestalt des Äußeren verloren und macht dem alleinigen Typus des Hinaufragens vollständig Platz. Dadurch erhält das Äußere eine ebenso vom Inneren unabhängige Form, die sich hauptsächlich in dem allseitigen Zackigten, sich gipfelnden Emporstreben und Ausschlagen in Spitzen über Spitzen kundgibt. Die Strebepfeiler laufen überall zu spitzen Türmchen aus, und, wie innen die Pfeilerreihen einen Wald von Stämmen, Zweigen und Wölbungen bilden, so strecken sie hier im Äußeren einen Wald von Spitzen in die Höhe.

Am selbständigsten aber erheben sich die Türme als diese erhabensten Gipfel. In ihnen nämlich konzentriert sich gleichsam die ganze Masse des Gebäudes, um in ihren Haupttürmen zu einer fürs Auge unberechenbaren Höhe sich schrankenlos hinaufzuheben, ohne dadurch den Charakter der Ruhe und Festigkeit zu verlieren.[2]

---

[1] Ebendas. S. 340—343. — [2] Ebendas. S. 343—346.

II. Die Skulptur.

1. Das Thema der Skulptur.

Die Werke der Skulptur, Statuen und Büsten, Gruppen und Reliefs wollen schon in ihrer Entstehung und Konzeption auf die architektonischen Räume bezogen werden, wo sie aufzustellen sind, wie Tempel, Treppen, Säle, öffentliche Plätze, Säulen usf. Daher besteht ein genauer Zusammenhang zwischen der Architektur und der Skulptur. Die nächsten Werke der letzteren sind die Tempelbilder, die zu ihrem Gegenstand und Thema das große Wunder der Welt haben: die Einheit von Seele und Leib, den lebendigen Organismus und näher die Einheit von Geist und Leib, den menschlichen, geistdurchdrungenen Leib in seinem von der Natur gegebenen „Grundtypus", aber gereinigt und frei von allen störenden Zufälligkeiten und Hemmungen der endlichen Subjektivität, deren ganze Sphäre aus dem Inhalte der Skulptur auszuschließen ist, die nur der Objektivität des Geistes angehört. „Unter Objektivität nämlich ist hier das Substantielle, Ächte, Unvergängliche zu verstehen, die wesentliche Natur des Geistes, ohne das Ergehen ins Akzidentelle und Vergängliche, dem sich das Subjekt in seiner bloßen Beziehung auf sich selbst überantwortet." Diese objektive Geistigkeit oder geistige Objektivität ist das Göttliche. „Die Skulptur hat nach dieser Seite hin das Göttliche als solches darzustellen in seiner unendlichen Ruhe und Erhabenheit, zeitlos, bewegungslos, ohne schlechthin subjektive Persönlichkeit und Zwiespalt der Handlung oder Situation." Die Skulptur hat ihre Grenzen: sie kann von dem objektiven Gehalte des Geistes nur das sich zum Gegenstande machen, was sich im Äußerlichen und Leiblichen vollständig ausdrücken läßt, weil sie sonst einen Inhalt wählt, den ihr Material in sich aufzunehmen und in gemäßer Weise zur Erscheinung zu bringen nicht mehr imstande ist.[1]

Darum steht die Skulptur im Mittelpunkte der klassischen Kunstform und ist die eigentliche Kunst des klassischen Ideals; die flüchtigen und vorübergehenden Ausdrucksweisen der Seele, das Mienenhafte der Physiognomie, die Mienen des Hochmuts, Neides, der Selbstzufriedenheit usf., das spöttische Lächeln, das zornig rollende Auge usf., sind von den Darstellungen der Skulptur auszuschließen, dagegen von der Malerei darzustellen. Die Skulptur

[1] Ebendas. S. 353—369.

muß sich auf die bleibenden Züge des geistigen Ausdrucks hinrichten und diese sowohl im Antlitz als auch in Stellung und Körperformen festhalten und wiedergeben.

Die nationale, historische und religiöse Heimat des klassischen Ideals war Griechenland. Hier hat auch die Skulptur ihre Höhe erreicht, die vollendete Plastik kennzeichnet alle griechische Kunst, auch die griechische Philosophie, auch die Gesinnungs- und Denkart der großen griechischen Charaktere, wie Hegel sehr richtig gesehen und ausgesprochen hat. „Dieser Sinn für die vollendete Plastik des Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch. In seinen Dichtern und Rednern, Geschichtschreibern und Philosophen ist Griechenland noch nicht in seinem Mittelpunkte gefaßt, wenn man nicht als Schlüssel zum Verständnis die Einsicht in die Ideale der Skulptur mitbringt, und von diesem Standpunkt der Plastik aus sowohl die Gestalten der epischen und dramatischen Helden, als auch der wirklichen Staatsmänner und Philosophen betrachtet. Denn auch die handelnden Charaktere, wie die dichtenden und denkenden, haben in Griechenlands schönen Tagen diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen Charakter. Sie sind groß und frei, selbständig auf dem Boden ihrer in sich selber substantiellen Besonderheit erwachsen, sich aus sich erzeugend und zu dem bildend, was sie waren und sein wollten. Besonders die Zeit des Perikles war reich an solchen Charakteren: Perikles selber, Phidias, Plato und vornehmlich Sophokles; so auch Thukydides, Xenophon, Sokrates, jeder in seiner Art, ohne daß der eine durch die Art des anderen geringer würde, sondern alle schlechthin sind diese hohen Künstlernaturen, ideale Künstler ihrer selbst, Individuen aus einem Guß, Kunstwerke, die wie unsterbliche todlose Götterbilder dastehen, an welchen nichts Zeitliches und Todeswürdiges ist.“[1]

2. Das Ideal der Skulptur.

Die Vollkommenheit einer Kunst hat stets die Unvollkommenheit zu ihrer notwendigsten Vorstufe. So muß auch der Vollkommenheit der Skulptur eine Stufe der unvollkommenen, suchenden, gleichsam symbolischen Skulptur vorausgehen, die sich in den ägyptischen und ältesten griechischen Werken zu erkennen gibt. Diese Vorstufe steht unter der Herrschaft der religiösen Tradition. Aus eigener Unvoll-

[1] Ebendas. S. 369—377.

kommenheit vermag sie das Göttliche nicht in entwickelten und freien Formen zu gestalten; um der religiösen Geltung willen muß sie den unfreien, unbeholfenen und ungelenken Typus unverändert lassen. In allen diesen Formen wird das Göttliche mehr angedeutet und darzustellen gesucht, als wirklich dargestellt; die Skulptur aus eigenster Kraft, mit ihren eigensten Mitteln kann und will mehr hervorbringen und herausgestalten, als der religiöse Zwang ihr gestattet. Die herrschenden Formen sind nicht, was sie in ihrer plastischen Vollkommenheit sein können und sollen. Das Interesse der religiösen Tradition ist die Unveränderlichkeit des Typus, das Interesse der Kunst ist die Vollkommenheit ihrer Formen und die ungehemmte Entwicklung ihres ganzen Vermögens. Die Vollkommenheit der plastischen Form ist „das Ideal der Skulptur". Dieses Ideal ist die Höhe der griechischen Kunst.[1]

Winckelmann hat durch seine Kunstgeschichte und seine tiefe Erforschung und Erläuterung aller Formen und Teile der klassischen Schönheit dem unbestimmten Gerede vom Ideal der griechischen Schönheit ein Ende gemacht; doch hat sich nach seinem Tode die Kunstkenntnis noch bedeutend erweitert durch die äginetischen Skulpturen und die Lord Elginschen Marbles, die Giebelstatuen, die Metopen und die Teile vom Fries der Zelle des Parthenon in Athen. Die letztgenannten Werke stammen aus der Zeit der Strenge des idealischen Stils, aus der allerhöchsten Blüte der griechischen Kunst, teils aus der Hand und dem Geiste, teils aus dem Geist und der Schule des Phidias. „Besonders hat sich die Bewunderung zu der größten Höhe durch die freie Lebendigkeit gesteigert, durch die gänzliche Durchdringung und Überwältigung des Natürlichen und Materiellen, in welcher hier der Künstler den Marmor erweicht, belebt und mit einer Seele begabt hat. Besonders kommt jedes Lob, wenn es sich erschöpft hat, dennoch immer wieder auf die Gestalt des liegenden Flußgottes zurück, die zum Schönsten gehört, was uns aus dem Altertum erhalten ist." Dieser Duft der Belebung, diese Seele materieller Formen liegt allein darin, daß jeder Teil für sich in seiner Besonderheit vollständig da ist, ebensosehr aber durch den vollsten Reichtum der Übergänge in stetem Zusammenhange nicht nur mit dem Zunächstliegenden, sondern mit dem Ganzen bleibt.[2]

---

[1] Ebendas. S. 378—380.

[2] Ebendas. S. 381—386. Lord Elgin war in den Jahren 1799—1803 englischer Gesandter in Konstantinopel und hat mit türkischer Erlaubnis die Skulp-

Was nun die besonderen Formen und Teile betrifft, ohne deren von Winckelmann eröffnetes Verständnis man nichts von der griechischen und menschlichen Schönheit weiß, so handelt es sich hauptsächlich um drei Punkte: die Gesichtsbildung, die Stellung und die Bekleidung.

Die Teile des Kopfes, deren Bildung ins Auge zu fassen ist, sind Stirn, Auge und Ohr, Nase, Mund und Kinn, zuletzt das Haar. Die Kopf- und Gesichtsform ist bestimmt durch das „griechische Profil", dieses aber durch die gerade Linie, in welcher die Stirn sich zur Nase fortsetzt, und die mit einer zweiten von der Nasenwurzel zum Gehörgange gezogenen geraden Linie einen rechten Winkel bildet. Die erste gerade Linie hat der holländische Anatom P. Camper aus Leyden die Schönheitslinie des Gesichts genannt, dieser Winkel heißt nach ihm der Campersche Winkel. Je spitzer der Winkel ist, welchen die beiden Linien bilden, um so geistloser die Physiognomie, um so tierischer das Profil, um so schnauzenförmiger und nach vorn gedrängter der Ober- und Unterkiefer. Durch die Schönheitslinie wird die Nase gleichsam der Stirn angeeignet und zum System des Geistes gerechnet.

Das Ideal der Skulptur ist blicklos, ohne Augenstern, ohne beseeltes Auge, denn „die Augenblicklichkeit des Blicks" paßt nicht zur plastischen Schönheit, welche den Charakter des Beständigen und Bleibenden hat. Der Blick geht hinaus in die Mannigfaltigkeit der Außenwelt, richtet sich mit Interesse auf bestimmte Gegenstände, ist mit der Umgebung und Situation des Individuums so genau und unmittelbar verknüpft, daß er ohne dieselbe gar nicht sein kann. „Solche partikuläre Breite nun aber ist dem Plastischen fremd, und so wäre der speziellere Ausdruck und Blick, der nicht zugleich im ganzen der Gestalt seine weitere entsprechende Entfaltung fände, nur eine zufällige Besonderheit, welche das Skulpturbild von sich fernzuhalten hat." Das war „der große Sinn der Alten, daß sie fest die Beschränkung und Umgrenzung der Skulptur erkannten und streng dieser Abstraktion treu blieben. Dies ist ihr hoher Verstand in der Fülle ihrer Vernunft und der Totalität ihrer Anschauung."

Die Gestalt des Auges ist groß, offen, oval, tiefliegend. „Ein

turen aus dem Parthenon zu Athen und anderen griechischen Städten nach England herübergebracht. Man hat diese Erwerbungen als Tempelraub bezeichnet und scharf getadelt (Lord Byron), in der Tat aber hat Graf Elgin diese Kunstwerke für Europa eigentlich gerettet.

großes Licht ist schöner als ein kleines", sagt Winckelmann. Das vorliegende Auge verhält sich nicht blickend und betrachtend, sondern glotzend und stierend. Die Vertiefung des Auges läßt die Stirn mehr hervortreten und mit ihr den sinnenden Teil des Gesichts. So sind Stirn und Auge der Ausdruck der tiefen, unzerstreuten, nach außen gleichsam erblindeten Innerlichkeit, die dem plastischen Ideale entspricht.

Das Ohr ist in den Skulpturen der Alten so genau ausgearbeitet und individualisiert, daß nach Winckelmann die geringe Sorgfalt in der Bildung des Ohres bei geschnittenen Steinen ein untrügliches Kennzeichen der Unechtheit des Kunstwerks ist und aus der eigentümlichen Form des Ohrs bei Porträtstatuen sich die dargestellte Person, wenn dieselbe bekannt sei, erraten lasse, wie man z. B. aus einem Ohr mit einer ungewöhnlich großen inneren Öffnung auf Marcus Aurelius schließen könne.

Der Mund ist nach dem Auge der schönste Teil des Gesichts, er ist der Sitz der Rede, das Organ der freien Mitteilung des bewußten Innern, wie das Auge der Ausdruck der empfindenden Seele. In bedeutsamer Weise spielen um den Mund alle Gradationen der Freude und des Schmerzes, alle Nüancen des Spottes, der Verachtung, des Neides, der Zufriedenheit usf.; die Lippen sind weder dünn noch übervoll, jene deuten auf die Kargheit des Empfindens, diese auf sinnliche Begehrlichkeit; die Unterlippe soll voll und fest sein zum Ausdruck des Ernstes und der Gemütsstärke, wie bei Schiller. Der Mund der Statuen öffnet sich leise, ohne die Zähne zu zeigen, die mit dem Ausdruck des Geistes nichts zu schaffen haben.

Das Kinn in der rundlichen Völligkeit seiner gewölbten Form vervollständigt den geistigen Ausdruck des Mundes; ein großes rundes Kinn gilt für ein untrügliches Merkmal antiker Köpfe.

Den Haarwuchs haben die Alten nach dem Geschlechte, dem Alter und der Individualität der Götter verschieden behandelt und individualisiert. Bloß aus der Bildung der Stirnlocken ist nach Winckelmann der Kopf eines Jupiter erkennbar. („In ähnlicher Weise macht auch die christliche Malerei Christus durch eine bestimmte Art des Scheitels und der Locken kenntlich, nach welchem Vorbilde sich denn jetziger Zeit manche auch ein Aussehen wie Herr Christus geben.")[1]

Was die übrigen Glieder, Hals, Brust, Rücken, Leib, Arme,

[1] Ebendas. S. 386—399.

Hände, Schenkel und Füße als Ausdruck des Geistes betrifft, so ist ihre Stellung, Bewegung oder Ruhe, d. h. die Situation die Hauptsache. Die aufrechte Stellung, wie schon früher dargetan worden, ist die Geberde des Geistes und Willens, ohne welchen sie weder zustande kommen noch erhalten werden kann. Mit bildlicher Trefflichkeit sagt das Sprichwort, um die Selbständigkeit eines Menschen zu bezeichnen: „er steht auf seinen eigenen Füßen". Die plastische Situation muß prägnant oder „in sich trächtig" sein, indem sie den Beginn oder den Abschluß einer Handlung andeutet, nicht momentan, zufällig und schlechthin veränderlich, als ob sie durch Hüons Horn festgebannt und gleichsam angefroren wäre. „Die Ruhe und Selbständigkeit des Geistes, der die Möglichkeit einer ganzen Welt in sich schließt, ist das für die Skulpturgestalt Gemäßeste." Der plastische Charakter der Stellung muß zwei Arten der Haltung völlig ausschließen: die Zufälligkeit und die Gezwungenheit. „Die Ungezwungenheit ist in dieser Rücksicht ein Haupterfordernis."[1]

Die Motive der menschlichen Bekleidung überhaupt sind das Bedürfnis und die Schamhaftigkeit. Aus Ehrgefühl will der Mensch sehen lassen, was er aus eigener Kraft ist und vollbringt; aus Schamgefühl will er nicht sehen lassen, was er bloß von Natur ist und hat, seinen nackten Körper. Aus dieser bewußten Selbstunterscheidung ist das Schamgefühl hervorgegangen, wie es die Bibel vom ersten Menschenpaar im Paradiese berichtet, und Herodot in der Geschichte vom Gyges und der Frau des Königs Kandaules in Lydien erzählt. Nun gibt es auf Erden nichts Schöneres als die Menschengestalt in ihrer vollen Kraft und Freiheit; daher muß um ihrer Schönheit willen diese Gestalt in der Skulptur unbekleidet und unverhüllt dargestellt werden. Diese Nacktheit hat mit den sinnlichen Begierden gar nichts zu tun. Die menschliche Schönheit ist geistdurchdrungen und frei. Ebendeshalb gibt es viele Fälle, in welchen sie die volle Nacktheit ausschließt und die Bekleidung fordert. Diejenigen Körperteile, welche nicht zum Ausdruck des geistigen Lebens, sondern nur zur leiblichen Erhaltung und Fortpflanzung dienen, werden verhüllt; unverhüllt bleiben die zum geistigen Ausdruck notwendigen Glieder, diese beschränken sich an der Gestalt auf das Gesicht und auf die Stellung und Bewegung des Ganzen, auf die Geberde, die vornehmlich durch die Arme, Hände und die Stellung

[1] Ebendas. S. 399—404.

sprechend wird. „Die Kleidung verdeckt den Überfluß der Organe, die für die Selbsterhaltung des Leibes, für die Verdauung usf. freilich notwendig, sonst aber für den Ausdruck des Geistigen überflüssig sind. Ohne Unterschied kann deshalb nicht gesagt werden, daß die Nacktheit der Skulpturgestalten durchweg einen höheren Schönheitssinn, eine größere sittliche Freiheit und Unverdorbenheit beurkunde. Die Griechen leitete auch hierin ein richtiger, geistiger Sinn."

Die moderne Kleidung ist durchaus unkünstlerisch, den Umrissen der Glieder mechanisch angepaßt, zugeschnitten, zusammengenäht, geknöpft und besteht eigentlich in nichts anderem, als in „gestreckten Säcken mit steifen Falten", wodurch die schönen organischen Wellen ganz verloren gehen, während die Kleidung sich zur menschlichen Gestalt verhalten sollte, wie das Architekturwerk zur Statue, als eine Umgebung, in welcher der Mensch sich zugleich frei bewegen kann, und die nun auch ihrerseits, als abgetrennt von dem, was sie umschließt, ihre eigene Bestimmung für ihre Gestaltungsweise in sich haben und zeigen muß. Ferner ist das Architektonische des Tragens und des Getragenen für sich selbst seiner eigenen mechanischen Natur nach gestaltet. Ein solches Prinzip befolgt die Bekleidungsart in der idealen Skulptur der Alten. Besonders der Mantel ist wie ein Haus, in welchem man sich frei bewegt. Er ist einerseits zwar getragen, aber nur an einem Punkt, an der Schulter z. B. befestigt, im übrigen aber entwickelt er seine besondere Form nach den Bestimmungen seiner eigenen Schwere, hängt, fällt, wirft Falten, frei für sich, und erhält nur durch die Stellung die besonderen Modifikationen dieser freien Gestaltung.

Wenn es sich um moderne Porträtstatuen handelt, so ist nur in den seltensten Fällen die antike Gewandung an ihrem Platze. Ein berühmter Husarengeneral will in seiner Uniform mit seinen Waffen dargestellt sein. „Ist der ganze Gehalt der Individuen nicht idealisch, so darf es auch nicht die Kleidung sein, und wie ein kräftiger, bestimmter, entschlossener General nicht deshalb schon ein Gesicht hat, das die Formen eines Mars vertrüge, so würden hier die Gewänder griechischer Götter dieselbe Mummerei sein, als wenn man einen bärtigen Mann in Mädchenkleider steckte." Anders verhält es sich mit modernen Gestalten von so hoher Bedeutung, so umfassendem Geist, so idealischer Größe und Herrlichkeit, wie Napoleon und Friedrich der Große.

Am besten werden moderne Porträts durch die Skulptur in Büsten dargestellt.[1]

Die Skulpturwerke unterscheiden sich durch ihre Gegenstände (Inhalt), ihre Arten und ihr Material.

Ihre Gegenstände sind Götter, Heroen, Satyre, Faune, Zentauren, Menschen, wie Ringer, Diskuswerfer usf., Tiergestalten, wie Löwen, Hunde, die Kuh des Myron usf. Die Gestalten der Heroen grenzen an die der Götter. Dieser Heros (z. B. Battos) wird durch einen Zug göttlicher Lust zu einem Bacchus, durch einen Zug göttlicher Großheit zu einem Apollo. Die Satyre und Faune machen durch ihre Bedürftigkeit, Begehrlichkeit und Lebensfröhlichkeit den Übergang zur menschlichen Natur.

Die Arten der Skulpturwerke sind Statuen, Gruppen und Reliefs, als Haut- und Basreliefs. Die letzteren, da sie die Skulpturbilder auf der Fläche darstellen, enthalten den Übergang von der Plastik zur Malerei. Selbständige Statuen sind die Tempelbilder, die Gestalt des Gottes, in sich beschlossen und situationslos; aber dieser Gott, wie typisch auch seine Gestalt sei, ist eine Individualität, die als solche die Unruhe des Handelns in sich trägt und dazu fortschreitet. Solche bewegtere Situationen sind z. B. der Apollo von Belvedere und die medizeische Venus. Die Handlung bezieht sich nach außen auf Personen, mit denen sie zusammenhängt. So entwickelt sich das Skulpturwerk zur Gruppe, entweder in einfacher Zusammenstellung, wie die beiden Rossebändiger auf dem Monte cavallo in Rom, welche Castor und Pollux heißen und nach Phidias und Praxiteles genannt werden; oder die Handlung, in welcher die Glieder der Gruppe begriffen sind, ist ein gemeinsamer Kampf und Konflikt, wie die Gruppe der Niobiden und die des Laokoon. Ob nun dieses Werk der Schilderung des Virgil oder umgekehrt nachgebildet worden ist, ob der Bildhauer den Laokoon schreien oder nur seufzen läßt, sind, wie Hegel meint, indem er die Schrift Lessings nicht einmal erwähnt, nebensächliche Fragen. „Mit solchen psychologischen Wichtigkeiten hat man sich ehemals herumgetrieben, weil die Winckelmannsche Anregung und der echte Kunstsinn noch nicht durchgedrungen waren, und Stubengelehrte ohnehin zu solchen Erörterungen aufgelegter sind, da ihnen häufig ebensosehr die Gelegen-

[1] Ebendas. S. 405—416.

heit, wirkliche Kunstwerke zu sehen, als die Fähigkeit, dieselben in der Anschauung aufzufassen, abgeht. Das Wesentlichste, was bei dieser Gruppe in Betracht kommt, ist, daß bei dem hohen Schmerz, der hohen Wahrheit, dem krampfhaften Zusammenziehen des Körpers, dem Bäumen aller Muskeln, dennoch der Adel der Schönheit erhalten und zur Grimasse, Verzerrung und Verrenkung auch nicht in der entferntesten Weise fortgegangen ist."

Während der ganze Tempelbau sich auf das Götterbild im Innern der Zelle, diese einzelne Statue, bezieht und in ihr seinen Mittelpunkt hat, müssen die Gruppen auf bestimmte architektonische Räume bezogen werden, durch welche auch die Art der Gruppierung bestimmt ist, wie durch die Giebelfelder die pyramidale Anordnung z. B. der Niobiden. Solche Gruppen nennt man darum auch Giebelstatuen.[1]

Das Material, woraus die Skulpturwerke bestehen, ist Holz, Elfenbein in Verbindung mit Gold, Erz, Stein (Granit, Syenit, Basalt in Ägypten) und Marmor, Edelsteine und Glas, aus letzteren bestehen die Gemmen, Kameen und Pasten. Die kolossale Minerva des Phidias zu Platää war aus vergoldetem Holze, Kopf, Hände und Füße aus Marmor. Von Gold und Elfenbein waren der Zeus des Phidias zu Olympia und seine kolossale Pallas im Parthenon zu Athen, auf ihrer Hand eine Viktoria, welche selbst überlebensgroß war. Die nackten Teile des Körpers waren aus Elfenbeinplatten, Gewand und Mantel aus Gold, und zwar aus gediegenem, nicht bloß mit einem Überzuge von Gold, wie die Pallas zu Platää. Kolossal und reich zugleich sollten die Statuen sein. Das beliebteste und am weitesten verbreitete Material bei den Alten war das Erz, in dessen Guß sie es bis zur höchsten Meisterschaft zu bringen wußten. Aber das zweckmäßigste, dem Wesen der Skulptur angemessenste Material war der Marmor, in dessen Bearbeitung Praxiteles und Skopas die anerkannteste Meisterschaft errangen. Diese Kunst und dieses Material waren gleichsam füreinander bestimmt, und so vollkommen war in den Zeiten der höchsten Kunstfertigkeit die technische Herrschaft über diesen Stoff, daß die Künstler ihre Marmorwerke ohne Modelle in Ton ausgeführt, daß sie ihre Werke in Marmor geschaffen, nicht kopiert haben. Sie fühlten sich in ihrem Element und schufen aus frischer Begeisterung, wie sie dem Schaffen inwohnt, nicht dem Kopieren.[2]

[1] Ebendas. S. 416—441. — [2] Ebendas. S. 441—449.

3. Die historische Entwicklung der Skulptur.

Was von aller Kunst gilt, daß sie die Zeitfolge gewisser Stilunterschiede zu durchlaufen hat, muß natürlich auch von der Skulptur und ihrem Ideal gelten. Es ist schon zu wiederholten Malen dargetan worden, wie das klassische Ideal die Entwicklung der Kunst nicht beginnt, sondern aus ihr resultiert und eine Reihe unvollkommener und notwendiger Vorstufen voraussetzt. Das gilt auch von dem Ideal der Skulptur, dieser „eigentlichen Kunst des klassischen Ideals".

Die erste Vorstufe nach Winckelmann ist die ägyptische Skulptur. Der Typus ist statarisch, die Kunst ist Kaste, der Künstler tritt in die vorgefundenen Fußstapfen und hat und hinterläßt keine eigenen; die Priester bestimmen, was dargestellt werden soll, und verbieten alles Neue, alle Neuerung. Die Darstellung ist ohne Grazie und Lebendigkeit, die Stellung steif und gezwungen, die Füße dicht aneinander gedrängt, die Arme gerade herabhängend und fest angedrückt, Muskeln und Knochen wenig, Nerven und Adern gar nicht bezeichnet, der Rücken nicht sichtbar, kein Hervorstehen der Stirn, ungewöhnlich hochstehende Ohren, eingebogene Nase; der Ausdruck der Geistigkeit fehlt dem Kopf, es herrscht ein lebloser Ernst.

Die Isis wird dargestellt auch als Mutter, das Kind Horus auf ihren Knien, aber es ist weder „eine Mutter noch ein Kind; keine Spur von Neigung, von Lächeln oder Liebkosung, kurz, nicht der geringste Ausdruck irgendeiner Art. Ruhig, unrührbar, unerschüttert ist diese göttliche Mutter, die ihr göttliches Kind säugt, oder vielmehr, es ist weder Göttin noch Mutter, noch Sohn, noch Gott; es ist nur das sinnliche Zeichen eines Gedankens, der keines Affekts und keiner Leidenschaft fähig ist, nicht die wahre Darstellung einer wirklichen Handlung, noch weniger der richtige Ausdruk eines natürlichen Gefühls." Diesen Worten des französischen Archäologen Raoul-Rochette fügt Hegel hinzu: „Es muß schon ein höheres Selbstgefühl der eigenen Individualität, als die Ägypter es haben, erwacht sein, um sich nicht mit dem Unbestimmten und Obenhinnigen in der Kunst zu begnügen, sondern den Anspruch auf Verstand, Vernünftigkeit, Bewegung, Ausdruck, Seele und Schönheit bei Kunstwerken geltend zu machen".[1]

Die beiden höheren, schon in der klassischen Welt gelegenen Vorstufen noch unvollkommener Art sind die „äginetischen"

[1] Ebendas. S. 449—457.

und „althetrurischen Skulpturwerke". Ein neuerdings aufgefundenes (1811) höchst interessantes und lehrreiches Bildwerk aus der äginetischen Kunstschule sind die Giebelstatuen vom Tempel der Athene zu Ägina, darstellend den Kampf zwischen Griechen und Trojanern, wahrscheinlich um die Leiche des Patroklos; in der Mitte des Giebelfeldes steht die Göttin in voller Tracht, mit Helm und Ägis, Schild und Speer. Die Körper, mit Ausnahme der Köpfe, zeigen die treueste Nachbildung der Natur; die Köpfe sind typisch, unlebendig, ohne geistig beseelte Schönheit, der Schnitt der Gesichter ist gleichförmig, die Stirn zurücktretend, die Nase spitz, die Ohren hochstehend, die Augen lang geschlitzt, flach und schief gestellt, die Wangen flach, das Kinn stark und eckigt; und mitten im erhitzten Kampfe zeigen alle Köpfe ein stereotypes Lächeln.[1]

Die etruskischen (Hegel schreibt „hetrurischen") Bildwerke sind in der Nachahmung der Natur noch treuer, zugleich in Ansehung der Stellung und der Gesichtszüge freier; es findet sich eine Statue, welche Winckelmann für das Porträt eines Redners oder einer obrigkeitlichen Person halten wollte.

Auf der Höhe der klassischen oder griechischen Kunst erscheint die Herrschaft des Typischen, die Ehrfurcht vor dem Überkommenen aufgehoben und die künstlerische Produktion in ihrer Freiheit; das Ideal der Skulptur kommt in allen Beziehungen, was die Gestalt, Stellung, Bewegung, Gewandung usf. betrifft, zu voller Geltung, aber dieses Ideal beschreibt selbst noch einen Stufengang, der von der Strenge und Hoheit des Stils zur Schönheit und von dieser durch die noch freiere Ausbildung des Individuellen und Sinnlichen zur Gefälligkeit fortschreitet.

Mit der Herrschaft der Individualität, der Vorliebe für das Porträtartige und der Ausbildung der Naturwahrheit beginnt in der römischen Skulptur die Auflösung der klassischen. Der Inhalt der romantischen Kunstform, als welche auf den Grundanschauungen der christlichen Religion ruht, ist kein der Skulptur angemessenes Thema; daher dienen innerhalb der christlichen (mittelalterlichen) Welt die Skulpturwerke zum architektonischen Schmuck: die Heiligen stehen meist in den Nischen der Türmchen und der Strebepfeiler oder an den Eingangstüren, während die Reliefs, welche die Geburt

[1] Ebendas. S. 457—460. Vgl. Bd. VII. dieses Werkes. 3. Aufl. Buch I. Kap. IX. S. 119 flgd., betr. Schellings kunstgeschichtl. Anmerkg. über die äginetischen Bildwerke (1817), welche Hegel zitiert (S. 758).

und Taufe, die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, und so viele andere Begebnisse aus dem Leben Christi darstellen, über Kirchtüren, an Kirchenmauern, Taufbecken, Chorstühlen usw. sich hinziehen.

Erst mit der Renaissance kommt in der christlichen Welt die antike Skulptur wieder zur vorbildlichen Geltung. Als den Meister dieser durch die Renaissance erweckten christlichen Skulptur nennt Hegel den Michel Angelo und als zwei seiner bewunderungswürdigsten Werke den toten Christus und das Grabmal des Grafen von Nassau zu Breda. Unter den Nebenfiguren ist auch Cäsar. „Nichts ist interessanter, als einen Charakter, wie den des Cäsar, von Michel Angelo vorgestellt zu sehen. Für religiöse Gegenstände jedoch gehört der Geist, die Macht der Phantasie, die Kraft, Gründlichkeit, Kühnheit und Tüchtigkeit eines solchen Meisters dazu, um das plastische Prinzip der Alten mit der Art der Beseelung, die im Romantischen liegt, in solcher produktiven Eigentümlichkeit verbinden zu können. Denn die ganze Richtung des christlichen Sinns ist, wo die religiöse Anschauung und Vorstellung an der Spitze steht, nicht auf die klassische Form der Idealität gerichtet, welche die nächste und höchste Bestimmung der Skulptur ausmacht."[1]

Einundvierzigstes Kapitel.

Die Ästhetik oder die Philosophie der schönen Kunst.

D. Malerei und Musik.

I. Die Malerei als romantische Kunst.

1. Das Prinzip der Malerei. Der allgemeine Charakter.

Es ist aus dem Begriffe des Ideals und der Kunstformen schon dargetan worden, daß und warum Malerei, Musik und Poesie die romantischen Künste sind, wie die Architektur die symbolische und die Skulptur die klassische Kunst war.[2] Warum aber nennt man die Malerei eine romantische und wesentlich christliche Kunst, da doch auch die Alten vortreffliche Maler gehabt haben, und ebenso andere nicht christliche Völker, wie die Ägypter, Inder, Chinesen usf.? Das Wesen jeder Kunst ist bestimmt durch ihren Inhalt und ihre Form: nämlich durch das auszuführende oder darzustellende Thema und die Darstellungsmittel; in der vollen Übereinstimmung beider besteht das Prinzip jeder Kunst, auch das der Malerei.

[1] Hegel. X. Abt. II. S. 449—465. — [2] Ebendas. Abt. III. S. 1—220.

Vergegenwärtigen wir uns in aller Kürze die religiösen Grundthemata der Künste: das der Architektur ist das Gotteshaus, das der Skulptur ist der Gott, das der romantischen Künste ist die von dem Gott, seiner Erscheinung und Offenbarung in ihrem Innern mannigfach bewegte und ergriffene Gemeinde. Vergleichen wir nun diese Welt von Empfindungen, Gefühlen und Gemütsbewegungen, woraus eine Welt von Situationen und Handlungen hervorgeht, mit den Darstellungsmitteln der Künste, so leuchtet sofort ein, daß zu deren adäquater Ausdrucksweise die Architektur gänzlich ungenügend, die Skulptur nur in sehr beschränktem Grade geeignet, und von den bildenden Künsten die Malerei allein imstande ist, die bewegte Innenwelt darzustellen: darum ist von den bildenden Künsten die Malerei die einzige romantische Kunst. Da aber jener Inhalt weit mehr umfaßt und weit tiefer dringt, als sich in räumlichen Formen ausdrücken läßt, darum ist die Malerei nicht die einzige romantische Kunst, sondern diese entwickelt und vollendet sich in den drei Stufen der Malerei, Musik und Poesie.

Es ist nicht die Rede davon, was man in der Welt alles malen kann und gemalt hat, sondern „die tiefere Frage geht auf das Prinzip der Malerei, auf die Untersuchung ihrer Darstellungsmittel, und dadurch auf die Feststellung desjenigen Inhalts, der durch seine Natur selbst mit dem Prinzip gerade der malerischen Form und Darstellungsweise übereinstimmt, so daß diese Form die schlechthin entsprechende dieses Inhalts wird".[1]

Um diesen Unterschied durch ein Beispiel zu erleuchten, kommt Hegel zurück auf jenes ägyptische Basrelief, welches die Isis darstellt, den Horus auf ihren Knien. Das Thema ist die göttliche Mutter mit ihrem Kinde. „Nichts Mütterliches, keine Zärtlichkeit, keinen Zug der Seele und Empfindung!" „Was hat nun nicht gar Raphael oder irgend ein anderer der großen italienischen Meister aus der Madonna und dem Christuskinde gemacht! Welche Tiefe der Empfindung, welch geistiges Leben, welche Innigkeit und Fülle, welche Hoheit oder Lieblichkeit, welch menschliches und doch ganz von göttlichem Geiste durchdrungenes Gemüt spricht uns aus jedem Zuge an!" In der griechischen Skulptur findet sich wohl in vollendeter Form die Darstellung unbefangener, begierdeloser, sehnsuchtsloser Liebe zu einem Kinde, wie in dem Silen, der den jungen

[1] Ebendas. S. 12—30.

Bacchus auf seinen Armen hält, welches Bildwerk Hegel gern und darum wiederholt anführt; der Ausdruck ist von höchster Lieblichkeit und Liebenswürdigkeit, aber die innere Seele, die Tiefe des Gemüts, der wir in christlichen Gemälden begegnen, hat es in keiner Weise.[1]

Die im Wesen der Malerei enthaltenen Hauptpunkte, welche Hegel sowohl im allgemeinen als im besonderen erörtert, betreffen den Inhalt, das sinnliche Material und die künstlerische Behandlungsweise.

Der Inhalt der Malerei, wie es die romantische Kunstform mit sich bringt und verlangt, ist die menschliche Innenwelt, welche nicht bloß einen bestimmten Kreis religiöser Vorstellungen, sondern die gesamte Außenwelt umfaßt, nicht als gleichgültige Gegenstände, sondern als innerlich empfundene, d. h. als solche, die uns interessieren oder das Gemüt beschäftigen. „Der ganze Kreis des Religiösen, die Vorstellungen von Himmel und Hölle, die Geschichte Christi, der Jünger, Heiligen usf., die äußere Natur, das Menschliche bis zu dem Vorüberfliehendsten in Situationen und Charakteren, alles und jedes kann hier Platz gewinnen. Denn zur Subjektivität gehört auch das Besondere, Willkürliche und Zufällige des Interesses und Bedürfnisses, das sich deshalb gleichfalls zur Auffassung hervordrängt."[2]

Nun ist die Aufgabe, diese ins Unendliche erweiterte Vorstellungs- und Gemütswelt in räumlichen Formen darzustellen, was in der schweren, lastenden, den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllenden Materie unmöglich ist: die dritte zur totalen Raumerfüllung notwendige Dimension wird aufgehoben, die räumlichen Formen werden auf die Fläche reduziert. Diese ist das räumliche Element der malerischen Darstellung, weshalb die Werke der Malerei zur Ausfüllung nur der Wandfläche bedürfen, wie in der kirchlichen Malerei die großen Altarbilder im Chor und in den Kapellen.

Das physikalische Element der Malerei ist das Licht und sein Gegenteil: Licht und Schatten, Hell und Dunkel. Die Werke

[1] Hegel S. 1—14. Der Inhalt der romantischen Kunstform und die Malerei sind für einander und entwickeln sich gegenseitig. „Wir müssen zugestehen", sagt Hegel, „daß die Malerei erst im Stoffe der romantischen Kunstform den Inhalt erfaßt, der ihren Mitteln und Formen vollständig zusagt, und deshalb auch in Behandlung solcher Gegenstände erst ihre Mittel nach allen Seiten gebrauchen und erschöpfen lernt". S. 16. — [2] Ebendas. S. 17.

der Architektur und Skulptur erscheinen im natürlichen Licht, „in der Malerei dagegen gehört das Helle und Dunkle mit allen seinen Gradationen und feinsten Übergängen selber zum Prinzip des künstlerischen Materials und bringt nur den absichtlichen Schein von dem hervor, was Skulptur und Baukunst für sich real gestalten". „Die Gestalt wird durch Licht und Schatten gemacht und ist für sich als reale Gestalt überflüssig."[1]

Licht und Finsternis, Hell und Dunkel sind nicht abstrakt geschieden, sondern gehen ineinander über und sind ineinander. Die Einheit von Hell und Dunkel (Helldunkel) ist die Farbe. Wir wissen schon, daß Hegel sich zur Goetheschen Farbenlehre bekennt und die Newtonsche verwirft, nach welcher das Licht aus den Farben bestehe, d. h. aus verschiedenen Verdunkelungen zusammengesetzt sei.[2]

Die Farbe ist das eigentliche Material der Malerei. „Gestalt, Entfernung, Abgrenzung, Rundung, kurz alle Raumverhältnisse und Unterschiede des Erscheinens im Raum werden in der Malerei nur durch die Farbe hervorgebracht." „Zwei Menschen z. B. sind etwas schlechthin Unterschiedenes, — und doch ist dieser ganze Unterschied in einem Gemälde nur auf den Unterschied von Farben reduziert. Hier hört solche Färbung auf, eine andere fängt an, und dadurch ist alles da, die Form, Entfernung, Mienenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und das Geistigste." „Die Malerei entbehrt die dritte Dimension nicht etwa, sondern verwirft sie absichtlich, um das bloß räumlich Reale durch das höhere und reichere Prinzip der Farbe zu ersetzen."[3]

Die künstlerische Behandlungsweise unterscheidet sich in zwei Arten: die idealische oder plastische, welche in der Konzeption und Zeichnung (Karton) besteht, und die realistische oder eigentlich malerische, welche das Einzelne ausführt und im Unterschiede von der Komposition das Gemälde ausmacht. „In diesem Fortgange vom tiefsten Ernste zur Äußerlichkeit des Partikularen muß sie bis zum Extrem der Erscheinung selbst als solcher, d. h. bis dahin durchdringen, wo aller Inhalt gleichgültig und das künstlerische Scheinenmachen das Hauptinteresse wird. Mit höchster Kunst sehen wir die flüchtigsten Scheine des Himmels, der Tageszeit, der Waldbeleuchtung, die Scheine und Wiederscheine der Wolken, Wellen, Seen, Ströme, das Schimmern und Blinken des Weins im Glase,

[1] Ebendas. S. 14—25. — [2] Ebendas. S. 26. Vgl. oben Buch II. Kap. XXIV. S. 604—606. — [3] Hegel. X. Abt. III. S. 26.

den Glanz des Auges, das Momentane des Blicks, Lächelns usf. fixieren.“[1]

2. Besondere Bestimmtheiten der Malerei.

Was nun den besonderen Charakter der Malerei betrifft, so sind auch hier der Inhalt, das Material und die künstlerische Behandlungsweise als die drei Hauptpunkte in Betracht zu ziehen.

Wenn die Malerei auch die Gegenstände der heidnischen und griechischen Mythologie darstellt, so ist ihr wahres Objekt doch nicht der Held, welcher die Ungeheuer in Nemea und Lernä erlegt, sondern derjenige, welcher die Drachen und Schlangen in der eigenen Brust überwunden und auf diesem Wege die Versöhnung mit und in Gott erreicht hat, vorbildlich und endgültig für Alle. Den Ausdruck dieser Seligkeit und Freiheit hat erst die romantische Liebe.

Der erste Gegenstand als das Objekt der Liebe ist Gott Vater, in dessen Darstellung van Eyck in dem Altarbilde zu Gent das Vortrefflichste erreicht hat, was in dieser Sphäre kann geleistet werden. Aber der Maler muß Gott Vater anthropomorphisch darstellen, während die religiöse Vorstellung ihn rein geistig faßt und gefaßt wissen will. Daher ist das gemäßere und wesentlichere Objekt Christus als der menschgewordene Gott. Aber den berühmten Christusköpfen von van Eyck (Berlin) und Hemling (München) fehlt nun wieder der Ausdruck des Göttlichen und Übermenschlichen, weshalb diejenigen Situationen in der Lebensgeschichte Christi, in welcher die Göttlichkeit noch unentwickelt oder gehemmt ist, wie die Kindheit und die Passion, die der Malerei gemäßesten Objekte sind. Aus der Unschuld und Naivetät des Kindes leuchtet schon die Erhabenheit und Hoheit hervor, welche seine göttliche Natur offenbart und verkündet, wie Raphael in dem Kinde der sixtinischen Madonna diesen Charakter in unübertrefflicher Weise dargestellt hat.

Die Mutterliebe der Maria ist das größte Thema der Malerei in ihrem eigensten Elemente: es ist „die Liebe der einen Mutter, die den Heiland der Welt geboren und in ihren Armen trägt. Es ist dies der schönste Inhalt, zu dem sich die christliche Kunst überhaupt und vornehmlich die Malerei in ihrem religiösen Kreise emporgehoben hat.“ Diese Liebe ist in sich

[1] Ebendas. S. 26—30.

versöhnt und selig; darum auch erträgt sie den allerhöchsten Schmerz. Im Anblick der Kreuzigung und des Begräbnisses fühlt Maria den Dolch im Herzen, aber sie versteinert nicht, wie Niobe, diese mater dolorosa der Mythologie.

Die Geburt Christi hat ihre Vorgeschichte in der Verkündigung und Heimsuchung, dann folgt in der Reihe der malerischen Gegenstände die Flucht nach Ägypten, der Kreis der Jünger und Frauen, der ihn umgibt und begleitet, das Volk, welches ihm anhängt, und das andere, welches ihn anfeindet und haßt. In den Seinigen, d. h. in seiner Gemeinde herrscht der von ihm erfüllte, zu ihm emporschauende Glaube, die Andacht und Anbetung, die Buße und Konversion, die innere Verklärung und Seligkeit der Reinigung. Diese Andacht ist kein vorübergehendes Geschäft, sondern dauernder Lebenszustand. Die Gläubigen werden gleichsam zu Geistlichen, Heiligen, deren ganzes Leben, Denken, Begehren und Wollen die Andacht ist, wie Raphael in der sixtinischen Madonna diesen religiösen Zustand in dem Papste Sixtus und in der heiligen Barbara uns vor Augen gestellt hat. Es gibt auch Andächtige anderer Art, wie die anbetenden Könige und Patrone Kölns im Kölner Dombilde, die Donatare auf niederländischen oder deutschen Bildern, diese frommen Ritter und gottesfürchtigen Hausfrauen mit ihren Söhnen und Töchtern, denen man es ansieht, daß sie auch außerdem noch etwas sind, andere Geschäfte haben, und hier nur gleichsam am Sonntag oder Montags früh in die Messe gehen, die übrige Woche aber oder den übrigen Tag anderweitige Geschäfte treiben; sie gleichen der Martha, die ab- und zugeht und sich auch um Äußerliches und Weltliches bemüht, und nicht der Maria, die das beste Teil erwählt hat. Die wahre Andacht ist tiefste Befriedigung und Seligkeit, daher nicht Seelennot, nicht das angstvolle Rufen, wie es die Psalmen und viele lutherische Kirchenlieder enthalten, als z. B. „wie der Hirsch nach frischem Wasser schreit, so schreit meine Seele nach dir“.[1]

Aber die Malerei kraft ihrer Darstellungsmittel umfaßt, wie schon gesagt, ein weit größeres Reich als nur das Gebiet der religiösen Vorstellungen und Affekte; sie kann die ganze Außenwelt darstellen, die äußere landschaftliche Natur, auch die geringfügigsten Dinge, welche unser Interesse momentan erregen. Aber

[1] Ebendas. S. 30—50.

wie die Darstellung der religiösen, so ist auch die der natürlichen Gegenstände durch das Interesse, d. i. die Tiefe und Innigkeit der Empfindung beseelt. „Wie die Arkadier von einem Pan sprachen, der im Düster des Waldes in Schauer und Schrecken versetzt, so sind die verschiedenen Zustände der landschaftlichen Natur in ihrer milden Heiterkeit, ihrer duftigen Ruhe, ihrer Frühlingsfrische, ihrer winterlichen Erstarrung, ihrem Erwachen am Morgen, ihrer Abendruhe usf. bestimmten Gemütszuständen gemäß. Die ruhige Tiefe des Meeres, die Möglichkeit einer unendlichen Macht des Aufruhrs hat ein Verhältnis zur Seele, wie umgekehrt Gewitter, das Brausen, Heranschwellen, Überschäumen, Brechen der sturmgepeitschten Wellen die Seele zu einem sympathetischen Tönen bewegen. Diese Innigkeit hat die Malerei auch zu ihrem Gegenstande." Die Malerei vermag den Moment des lebensfrohen und Freude weckenden Daseins aus dem Strudel der Dinge herauszuheben und durch ihre Darstellung zu verewigen; darin besteht der Triumph der Kunst. „Es findet hier das Umgekehrte dessen statt, was Herr von Schlegel z. B. in der Geschichte des Pygmalion so ganz prosaisch als die Rückkehr des vollendeten Kunstwerks zum gemeinen Leben, zum Verhältnis der subjektiven Neigung und des realen Genusses ausspricht."[1]

Um aber Leben in seiner Bewegung und Beweglichkeit zu gestalten und vor uns erscheinen zu lassen, muß die Malerei ihren Flächenraum in verschiedene Pläne, wie Vorder-, Mittel- und Hintergrund, teilen und ihre Figuren im Verhältnis zu ihren Entfernungen vom Standpunkt des Anschauenden nach bestimmten optisch-mathematischen Gesetzen verkleinern. Dies geschieht durch die Linearperspektive.

Diese Figuren wollen in Ansehung sowohl ihrer Entfernung als ihrer Form richtig dargestellt sein, damit sie uns als Gestalten entgegentreten. Dies geschieht durch die Zeichnung, in ihr besteht der plastische oder skulpturmäßige Charakter der Malerei. Aber was den Maler erst zum Maler macht, ist die Farbe oder das Kolorit, wodurch in das Bild, in die Gestalt und das Leben der Figuren erst das kommt, was man die Seele oder das Seelenvolle nennt. Es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß von den Malerschulen fast nur die Venezianer und vorzüglich die Niederländer die vollkommenen Meister in der Farbe geworden sind:

[1] Ebendas. S. 50—60. (S. 53. S. 58.)

beide der See nahe, beide in einem niedrigen Lande, durchschnitten von Sümpfen, Wasser und Kanälen. Bei den Holländern kann man sich das so erklären, daß sie bei einem immer neblichten Horizonte die stete Vorstellung des grauen Hintergrundes vor sich hatten und nun durch dieses Trübe um so mehr veranlaßt wurden, das Farbige in allen seinen Wirkungen und Mannigfaltigkeiten der Beleuchtung, Reflexion, Lichtscheine usf. zu studieren, hervorzuheben und darin gerade eine Hauptaufgabe ihrer Kunst zu finden. Gegen die Venezianer und Holländer gehalten, erscheint die sonstige Malerei der Italiener, Correggio und einige andere ausgenommen, als trockener, saftloser, kälter und unlebendiger.[1]

Die abstrakte Grundlage aller Farbe ist der Gegensatz von Hell und Dunkel, von Licht und Schatten. Dadurch allein wird das Vor- und Zurücktreten bestimmt, die Rundung, überhaupt das eigentliche Erscheinen der Gestalt als sinnlicher Gestalt, das, was man die Modellierung nennt. Wird eine solche Zeichnung graviert, d. h. in eine Kupferplatte (Metallplatte) eingegraben, um durch Abdruck vervielfältigt zu werden, so besteht darin die Kupferstecherkunst.

Aber Hell und Dunkel, Licht und Schatten sind nicht bloß die Gegensätze, auf denen die Farbe beruht, sondern die Elemente, woraus sie besteht, denn Licht und Schatten sind selbst farbig, und die Farben sind selbst helldunkel ihrer Entstehung gemäß, wie „erst Goethe neuerdings in das rechte Licht gestellt hat", sie entsteht aus der Trübung des Hellen und aus der Erhellung des Trüben (Dunklen). Daher sind Blau, Gelb Rot und Grün die Grund- und Kardinalfarben, die reinsten, einfachsten, ursprünglichen. Gelb und Rot sind die überwiegend hellen, Blau und Grün die überwiegend dunklen Farben. Dem entspricht ihre Symbolik. Rot ist das Männliche, Herrschende, Königliche; Grün das Indifferente, Neutrale, Blau entspricht dem Sanfteren, Stilleren, Sinnvollen. „Nach dieser Symbolik trägt z. B. Maria, wo sie als thronend, als Himmelskönigin vorgestellt ist, häufig einen roten, wo sie dagegen als Mutter erscheint, einen blauen Mantel."[2]

---

[1] Ebendas. S. 60—63. — [2] Ebendas. S. 63—66. Vgl. die Farbenlehre in der Naturphilosophie. (Hegel. Bd. VII. Abt. I.) § 320. S. 298—319. S. dieses Werk. Buch II. Kap. XXIV. S. 604—606. Vgl. dieses Werk. Bd. IX (Schopenhauer. 3. Aufl.) S. 189—203.

Daß diese Grund- und Kardinalfarben in einem Gemälde sämtlich vorhanden und so zusammengestellt sind, daß ihre Gegensätze wie deren Übergänge, Vermittlungen und Auflösungen zur anschaulichen Geltung kommen und ein vollkommenes Farbenschauspiel gewähren: darin besteht die Farbenharmonie. Es ist wohl zu beachten, daß die atmosphärische Luft zwischen den Gegenständen und den Teilen der Gegenstände in bestimmter Weise die Farben abtönt und dämpft: dieser mit der Entfernung sich abdämpfende Farbenton ist die Luftperspektive. Mit der zunehmenden Entfernung werden die Gegenstände nicht dunkler, sondern farbloser; der Vordergrund ist das Dunkelste und Hellste zugleich, d. h. der Kontrast von Licht und Schatten wirkt in der Nähe am stärksten und die Umrisse sind hier am bestimmtesten.

Der Gipfel des Kolorits ist das Inkarnat, der Farbenton der menschlichen Fleischfarbe, welche alle anderen Farben wunderbar in sich vereinigt. „Schon Diderot in dem von Goethe übersetzten Aufsatz über Malerei sagt in dieser Hinsicht: «Wer das Gefühl des Fleisches erreicht hat, ist schon weit gekommen, das Übrige ist nichts dagegen. Tausend Maler sind gestorben, ohne das Fleisch gefühlt zu haben, tausend andere werden sterben, ohne es zu fühlen».“[1]

Um die Farben zu verschmelzen und das Inkarnat darzustellen, dazu taugen am wenigsten die Mosaiken mit ihren nebeneinander befindlichen, verschieden gefärbten Glasstiften oder Steinchen; weiter reicht schon die Fresko- und Tempera-Malerei, als vollkommen tauglich hat sich erst die Ölfarbe erwiesen.

Die Malerei grenzt von der einen Seite an die Skulptur (Relief), von der entgegengesetzten an die Musik; sie hat in der Gestaltung und Modellierung einen skulpturmäßigen Charakter, in der Art und Weise, wie sie mit den Farben und Farbentönen spielt, einen musikalischen oder der Musik vergleichbaren: das ist die Magie in der Wirkung des Kolorits. „Diese Magie besteht darin, alle Farben so zu behandeln, daß dadurch ein für sich objektloses Spiel des Scheines hervorkommt, das die äußerste verschwebende Spitze des Kolorits bildet, ein Ineinander von Färbungen, ein Scheinen von Reflexen, die in andere Scheine scheinen und so fein, so flüchtig, so seelenhaft werden, daß sie ins Bereich der Musik herüberzugehen anfangen. Nach seiten der Modellierung gehört

[1] Hegel. X. Abt. III. S. 66—73.

die Meisterschaft des Helldunkels hierher, worin schon unter den Italienern Leonardo da Vinci und vor allen Correggio Meister waren." „Diese Magie des Scheines kann sich auch so überwiegend geltend machen, daß darüber der Inhalt der Darstellung gleichgültig wird, und die Malerei dadurch in dem bloßen Duft und Zauber ihrer Farbentöne und der Entgegensetzung und ineinanderscheinenden und spielenden Harmonie sich ganz ebenso zur Musik herüberzuwenden anfängt, als die Skulptur in der weitern Ausbildung des Reliefs sich der Malerei zu nähern beginnt." In der Vergleichung der Farben mit den Tönen oder der Farbentöne mit den wirklichen Tönen redet Hegel von „Lichtechos", womit er das Wiederscheinen der Lichtscheine oder Reflexe bezeichnet.[1]

Von allem, was zum sinnlichen Material der Malerei gehört, läßt sich das Kolorit am wenigsten durch Regeln und Gesetze bestimmen, während z. B. die Linearperspektive das Thema einer geometrischen Wissenschaft ausmacht. Es gibt einen Farbensinn, der zur Genialität des Malers gehört, und welchen Hegel „die schöpferische Subjektivität in Hervorbringung des Kolorits" nennt. Er beruft sich auf Goethe, der in Dichtung und Wahrheit erzählt, daß er bei seinem ersten Besuch der Dresdener Gemäldesammlung an sich selbst die Erfahrung eines solchen ihm verliehenen Farbensinns, der Gabe des malerischen Sehens, gemacht habe; er glaubte, in der Schusterwohnung ein Bild von Ostade vor sich zu sehen, so vollkommen, daß man es nur auf die Gallerie zu hängen brauchte. „Stellung der Gegenstände, Licht, Schatten, bräunlicher Teint des Ganzen, alles was man in jenen Bildern bewundert, sah ich hier in der Wirklichkeit. Es war das erstemal, daß ich auf einen so hohen Grad die Gabe gewahr wurde, die ich nachher mit mehrerem Bewußtsein übte, die Natur nämlich mit den Augen dieses oder jenes Künstlers zu sehen, dessen Werken ich soeben eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Diese Fähigkeit hat mir viel Genuß gewährt, aber auch die Begierde vermehrt, der Ausübung eines Talents, das mir die Natur versagt zu haben schien, von Zeit zu Zeit eifrig nachzuhängen."[2]

3. Die Komposition.

Nachdem nun die besonderen Bestimmtheiten der Malerei in Ansehung des Inhalts und des Materials dargetan worden sind,

[1] Ebendas. S. 63. S. 73 flgd. S. 81. — [2] Ebendas. S. 74—76.

bleibt noch der dritte Punkt übrig, welcher die künstlerische Behandlungs- oder Konzeptionsweise betrifft. Von der einzelnen typischen und starren Figur wird zur bestimmten Situation, Gruppierung, dramatischen Lebendigkeit und Charakteristik fortgeschritten.

Die erste und niedrigste Stufe bildet die einzelne Figur, situationslos, starr, architektonisch eingeschlossen, der Grund einfarbig und golden, von dem sich nur die Farben der Gewänder abheben, das Bild unlebendig und ohne alle künstlerische Entwicklung. Zu dieser Auffassung gehören größtenteils auch die wundertätigen Bilder. „Als zu etwas Stupendem hat der Mensch zu ihnen nur ein stupides Verhältnis, das die Seite der Kunst gleichgültig läßt, so daß sie dem Bewußtsein nicht durch menschliche Verlebendigung und Schönheit freundlich näher gebracht werden, und die am meisten religiös verehrten, künstlerisch betrachtet, gerade die allerschlechtesten sind.“[1]

Nun aber muß die Malerei kraft ihres erweiterten Darstellungsvermögens und ihrer diesem Vermögen gemäßen Darstellungsmittel zur bestimmten Situation und Gruppierung, sie muß von der „skulpturartigen Konzeptionsweise“ und der „skulpturmäßigen Situation“ zur dramatischen Lebendigkeit fortschreiten und mit der Poesie wetteifern. Hier also entsteht die Frage „über die Grenzen der Malerei und Poesie“, welche Lessing in seinem „Laokoon“ tiefeindringend untersucht und in der Hauptsache gelöst hatte. Es ist zu verwundern, daß Hegel auch an dieser Stelle den Namen Lessings nicht nennt, obwohl er hier im wesentlichen mit ihm übereinstimmt und darum diesen Vorgänger um so mehr hätte hervorheben sollen.

Die Poesie kann, was die Malerei nicht kann, nämlich Veränderungen darstellen: die Sukzession der Empfindungen und Handlungen; sie kann nicht, was die Malerei kann, nämlich einen Gegenstand in allen seinen Teilen anschaulich darstellen, denn sie ist genötigt, ein Stück nach dem andern zu beschreiben; dagegen kann wiederum die Poesie, was die Malerei nicht kann und darum auch nicht versuchen soll, nämlich den Gang der Empfindungen oder lyrische Objekte darstellen. Hier tadelt Hegel mit Recht gewisse Bilder aus der sogenannten Düsseldorfer Schule, welche Illustrationen Goethescher Lieder sein wollen, wie der Fischer von

[1] Ebendas. S. 76—78.

Hübner, die Mignon von Schadow usf. Der Charakter Mignons ist schlechthin poetisch und näher lyrisch.

Dagegen vermag die Malerei die ganze innere Lebendigkeit und Eigenart einer Individualität in ihrer äußeren Erscheinung darzustellen und schreitet in dieser Charakteristik fort bis zum Porträt, das als ein echtes und vorzügliches Kunstwerk die Persönlichkeit, den geistigen Charakter, das Grundbild dieses Charakters treffend und sogar weit deutlicher hervortreten läßt und erkennbar macht, als die Natur und das gewöhnliche Leben. In diesem Punkt kann ein sehr fleißig ausgeführtes, scheinbar naturtreues Porträt geistlos und eine flüchtige, von Meisterhand entworfene Skizze treffend und genial sein. So gibt ein wahrhaft künstlerischer Geschichtschreiber, indem er große Taten und Ereignisse darstellt, ein weit höheres und wahreres Bild derselben, als die Leute, welche jene Dinge selbst erlebt haben, sich aus eigener Anschauung machen können. Hegel nennt die Namen Tizian, Dürer, van Dyk. Von einem solchen vollkommenen Porträt kann man sagen, daß es gleichsam getroffener und dem Individuum ähnlicher sei, als das wirkliche Individuum selbst. Die Zeichnung der Natur im menschlichen Gesicht ist das Knochengerüst in seinen harten Teilen, um die sich die weicheren anlegen und zu mannigfaltigen Zufälligkeiten auslaufen; die Charakterzeichnung des Porträts aber, so wichtig auch jene harten Teile sind, besteht in andern festen Zügen: in dem Gesicht, verarbeitet durch den Geist.[1]

4. Historische Entwicklung der Malerei.

Wie die Malerei ihren Inhalt in fortschreitender Fülle sachlich entfaltet, so entspricht diesem naturgemäßen Gange auch ihre historische Entwicklung. Den Anfang machen die religiösen Gegenstände in typischer Auffassung, architektonischer Anordnung, unausgebildeter Färbung, ohne Naturumgebung und landschaftlichen Hintergrund, unlebendig und starr. Dies ist der Standpunkt der byzantinischen (neugriechischen) Malerei. Auch in ihren günstigsten Beispielen sieht man es diesen griechischen Marien- und Christusbildern an, daß sie, wie Rumohr sagt, „als Mumie entstanden waren und künftiger Ausbildung im voraus entsagt hatten".

Dann, wie es die Malerei vermag und verlangt, kommt in allmählichem Fortgange Gegenwart, Individualität, Leben und

[1] Ebendas. S. 79—86.

Schönheit, Tiefe der Innigkeit, Reiz und Zauber des Kolorits, mit einem Wort die lebendige Wirklichkeit des geistigen und leiblichen Daseins in die religiösen Gestalten. Außer dem religiösen Inhalt des alten und neuen Testaments gelangen auch Gegenstände aus der griechischen Mythologie zur Darstellung, nur aus ihr, selten dagegen aus der nationalen Geschichte.

Dies ist der Standpunkt der italienischen Malerei in ihrem ganzen historischen Umfange. Die italienischen Maler gleichen darin den italienischen Dichtern, wie Petrarca und Dante, in deren Sonetten, Terzinen, Kanzonen usf. es nicht der wirkliche Besitz ihres Gegenstandes ist, nach welchem die Sehnsucht des Herzens ringt, es ist keine Betrachtung und Empfindung, der es um den wirklichen Inhalt und die Sache selbst zu tun ist, und die sich darin aus Bedürfnis ausspricht, sondern das Aussprechen selbst macht die Befriedigung, der freie, durch seine Wiederkehr bewährte Wohlklang. Selbst durch die Dantesche Hölle geht ein Zug tiefer Befriedigung. „Ich daure ewig (io eterno duro)" steht über ihren Pforten. „Die Verdammten sind, was sie sind, ohne Reue und Verlangen, sprechen nicht von ihren Qualen, – diese gehen uns und sie gleichsam nichts an, denn sie dauern ewig, — sondern sie sind nur ihrer Gesinnung und Taten eingedenk, fest sich selber gleich in denselben Interessen, ohne Jammer und Sehnsucht." — „Wenn man diesen Zug seliger Unabhängigkeit und Freiheit der Seele in der Liebe gefaßt hat, so versteht man den Charakter der italienischen größten Maler. Es ist ihnen in der Schönheit selber nicht zu tun um die Schönheit der Gestalt allein, nicht um die sinnliche, in den sinnlichen Körperformen ausgegossene Einheit der Seele mit ihrem Leibe, sondern um diesen Zug der Liebe und Versöhnung in jeder Gestalt, Form und Individualität des Charakters; es ist der Schmetterling, die Psyche, die im Sonnenglanze ihres Himmels selbst um verkümmerte Blumen schwebt. Durch diese reiche, freie, volle Schönheit allein sind sie befähigt worden, die antiken Ideale unter den Neueren hervorzubringen."[1]

Sie haben sich in den religiösen, christlich-romantischen Grundanschauungen frei und versöhnt gefühlt; die Schönheit ist nie etwas anderes als die Erscheinung der Freiheit, das Ideal ist nie etwas

[1] Ebendas. S. 101—108.

anderes als das ungetrübte und völlig entwölkte Wesen der Wirklichkeit: in diesem Sinne sind von seiten der bildenden Kunst die großen italienischen Maler die Schöpfer der christlichen Ideale gewesen; natürlich nicht von Anfang an, sondern als das Resultat und Ziel einer langen Entwicklung. So hat es sich auch mit den antiken Idealen verhalten.

Die ersten Emporstrebungen der Kunst aus dem Typischen und Starren in der Richtung zum Lebendigen und individuell Ausdrucksvollen zeigt die italienische Malerei in Duccio von Siena und Cimabue von Florenz, welche die byzantinischen Formen nachahmen und veredeln. Die zweite höhere und epochemachende Stufe tritt uns in dem Florentiner Giotto, dem Schüler Cimabues, und seiner Schule entgegen; der Kreis der religiösen Objekte erweitert sich sowohl durch die Wahl der Gegenstände als durch die Art der Darstellung; Natur und Welt, Leben und Gegenwart erscheinen durch Giottos Genie — denn er hat keine Vorbilder — im Gebiete der christlichen Malerei. Schon Ghiberti rühmt, daß Giotto Natürlichkeit und Anmut in die Kunst eingeführt habe, und Boccaccio im Dekamerone, daß die Natur nichts hervorbringe, was Giotto nicht bis zur Täuschung nachzubilden verstehe. Die Sitten in Giottos Zeit werden freier, das Leben lustiger, neue Heilige treten auf, die sich von der Weltlichkeit plötzlich losreißen; diese Übergänge wollen malerisch dargestellt sein, damit dringt dramatisches Leben in die Malerei ein, die Weltlichkeit gewinnt Platz und Ausbreitung, wie denn auch Giotto im Sinne seiner Zeit dem Burlesken neben dem Pathetischen eine Stelle einräumt. Der große Heilige der Zeit Giottos und Gegenstand seiner Kunst ist Franziskus von Assisi. „In den Aufgaben aus der Leidensgeschichte wird nicht mehr das Erhabene und Siegreiche, vielmehr nur das Rührende hervorgehoben — die unmittelbare Folge jenes schwärmerischen Schwelgens im Mitgefühle der irdischen Schmerzen des Erlösers, dem der heilige Franziskus durch Beispiel und Lehre eine neue, bis dahin unerhörte Energie verliehen hatte.“[1] Giotto beherrscht das vierzehnte Jahrhundert.

Der weitere Fortschritt im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts betrifft die Komposition in Ansehung der Gruppierung und naturwahren Modellierung der Gestalten, die tiefe und fromme Beseelung

[1] Ebendas. S. 109—112 (Worte aus Rumohrs „Italienischen Forschungen“).

der Gesichtsformen, endlich die größere Ausbreitung in Rücksicht der Gegenstände. In der ersten Hinsicht macht den Fortschritt Masaccio aus Toskana, in der zweiten Fra Angelico aus Fiesole. Wenn die spätere Entwicklung noch einen bei weitem erhöhteren volleren Ausdruck der geistigen Innerlichkeit zu erreichen verstand, so ist die jetzige Epoche doch in Reinheit und Unschuld der religiösen Gesinnung und ernsten Tiefe der Konzeption nicht überboten worden. Nun geht aber von dieser Stufe reiner Innigkeit und Frömmigkeit die Malerei mehr und mehr dazu fort, das äußerliche Weltleben mit den religiösen Gegenständen zu vergesellschaften. Schon dadurch, daß Heilige aufkamen, welche die Zeitgenossen der Maler waren, hatte sich das Heilige der Wirklichkeit und Gegenwart genähert. Die Bilder beleben sich durch landschaftliche Hintergründe, Aussichten auf Städte, Umgebung von Kirchen und Palästen, Porträts berühmter Zeitgenossen usf. Die Kunst bedurfte, um zu ihrem Gipfel zu gelangen, auch dieses weltlichen Elementes.[1]

Diesen Gipfel erreicht sie durch die großen Künstler des sechzehnten Jahrhunderts, die Vollendung ist Raphael, der aus der umbrischen Schule des Pietro Perugino hervor- und zur vollständigsten Erfüllung des Zieles fortgeht: bei ihm vereinigt sich die höchste kirchliche Empfindung für religiöse Kunstaufgaben und die volle Kenntnis und liebreiche Beachtung der natürlichen Erscheinungen in der ganzen Lebendigkeit ihrer Farbe und Gestalt mit dem gleichen Sinn für die Schönheit der Antike. Neben Raphael nennt Hegel noch Leonardo da Vinci, Tizian und Correggio, indem er ihre Art nach Rumohrs „Italienischen Forschungen" beschreibt, woraus freilich die eigentliche Bedeutung dieser Künstler, welche der Philosoph erkennen und hervorheben soll, zu wenig einleuchtet.[2]

Die deutsche und niederländische Malerei, die mit den Gebrüdern Hubert und Johann van Eyck, den Erfindern der Ölmalerei, sogleich in voller Kraft und Bildung beginnt, erhebt in fortschreitender Ausbreitung die Weltlichkeit der bürgerlichen Art in das Gebiet der Kunst. „Das Letzte, wozu es die deutsche und niederländische Kunst bringt, ist das gänzliche Sicheinleben ins Weltliche und Tägliche, und das damit verbundene Auseinandertreten der Malerei in die verschiedenartigsten Darstellungsarten, welche sich sowohl in Rücksicht des Inhalts als auch in Betreff

[1] Ebendas. S. 112—114. — [2] Ebendas. S. 115—117.

der Behandlung voneinander scheiden und einseitig ausbilden.“ Im Unterschiede von der italienischen haben die deutsche und niederländische Kunst am bestimmtesten und auffallendsten den ganzen Kreis des Inhalts und der Behandlungsarten durchlaufen: von den ganz traditionellen Kirchenbildern, einzelnen Figuren und Brustbildern an zu sinnigen, frommen, andächtigen Darstellungen hinüber, bis zur Belebung und Ausdehnung derselben in größeren Kompositionen und Szenen, in welchen aber die freie Charakterisierung der Figuren, die erhöhte Lebendigkeit durch Aufzüge, Dienerschaft, zufällige Personen der Gemeinde, Schmuck der Kleider und Gefäße, den Reichtum von Porträts, Architekturwerken, Naturumgebung, Aussichten auf Kirchen, Straßen, Städte, Ströme, Waldungen, Gebirgsformen noch von der religiösen Grundlage zusammengefaßt und getragen wird. Dieser Mittelpunkt bleibt jetzt fort, so daß der bis hierher in Eins gehaltene Kreis von Gegenständen auseinanderfällt.[1]

Wie Hegel die holländische Genremalerei des siebzehnten Jahrhunderts aus dem innersten Wesen der Zeit und des Volkes begründet hat, gehört zu den schönsten, beredtesten und charaktervollsten Stellen seiner Ästhetik. „In dieser Beziehung haben wir das Herübertreten aus der Kirche und den Anschauungen und Gestaltungen der Frömmigkeit zur Freude am Weltlichen als solchen, an den Gegenständen und partikularen Erscheinungen der Natur, an dem häuslichen Leben in seiner Ehrbarkeit, Wohlgemutheit und stillen Enge, wie an nationalen Feierlichkeiten, Festen und Aufzügen, Bauerntänzen, Kirmeßspäßen oder Ausgelassenheiten folgendermaßen zu rechtfertigen. Die Reformation war in Holland durchgedrungen; die Holländer hatten sich zu Protestanten gemacht und die spanische Kirchen- und Königs-Despotie überwunden. Und zwar finden wir hier nach Seiten des politischen Verhältnisses weder einen vornehmen Adel, der seinen Fürsten und Tyrannen verjagt oder ihm Gesetze vorschreibt, noch ein ackerbauendes Volk, gedrückte Bauern, die losschlagen wie die Schweizer, sondern bei weitem der größere Teil, ohnehin der Tapfern zu Land und der kühnsten Seehelden, bestand aus Städtebewohnern, gewerbfleißigen, wohlhabenden Bürgern, die, behaglich in ihrer Tätigkeit, nicht hoch hinaus wollten, doch als es galt, die Freiheit

[1] Ebendas. S. 117—121.

ihrer wohlerworbenen Rechte, der besonderen Privilegien ihrer Provinzen, Städte, Genossenschaften zu verfechten, mit kühnem Vertrauen auf Gott, ihren Mut und Verstand aufstanden, ohne Furcht vor der ungeheuren Meinung von der spanischen Oberherrschaft über die halbe Welt allen Gefahren sich aussetzten, tapfer ihr Blut vergossen, und durch diese rechtliche Kühnheit und Ausdauer sich ihre religiöse und bürgerliche Selbständigkeit siegreich errangen. Wenn wir irgend eine partikulare Gemütsrichtung deutsch nennen können, so ist es diese treue, wohlhabige, gemütvolle Bürgerlichkeit, die im Selbstgefühl ohne Stolz, in der Frömmigkeit nicht bloß begeistert und andächtelnd, sondern in Weltlichem konkret fromm, in ihrem Reichtum schlicht und zufrieden, in Wohnung und Umgebung einfach, zierlich und reinlich bleibt, und in durchgängiger Sorgsamkeit und Vergnüglichkeit in allen ihren Zuständen, mit ihrer Selbständigkeit und vordringenden Freiheit sich zugleich, der alten Sitte treu, die altväterliche Tüchtigkeit ungetrübt zu bewahren weiß. Diese sinnige kunstbegabte Völkerschaft will sich nun auch in der Malerei an diesem ebenso kräftigen als rechtlichen, genügsamen, behaglichen Wesen erfreuen, sie will in ihren Bildern noch einmal in allen möglichen Situationen die Reinlichkeit ihrer Städte, Häuser, Hausgeräte, ihren häuslichen Frieden, ihren Reichtum, den ehrbaren Putz ihrer Weiber und Kinder, den Glanz ihrer politischen Stadtfeste, die Kühnheit ihrer Seemänner, den Ruhm ihres Handels und ihrer Schiffe genießen, die durch die ganze Welt des Ozeans hinfahren." „Das, was zu jedem Kunstwerk gehört, gehört auch zur Malerei: die Anschauung, was überhaupt am Menschen, am menschlichen Geist und Charakter, was der Mensch, und was dieser Mensch ist."[1]

II. Die Musik.

1. Der allgemeine Charakter.

Um das subjektive Innere, dieses durchgängige Grundthema aller romantischen Künste, als solches, d. h. nicht mehr als etwas Äußeres, auch nicht als einen von außen noch bestehenden Schein, sondern als das subjektive Innere selbst darzustellen, muß die Kunst nicht bloß, wie die Malerei schon getan hat, eine Raumdimension, die dritte, aufheben, indem sie ihren ganzen Schauplatz auf die Fläche zurückführt, sondern sie muß dazu fortgehen, die

[1] Ebendas. S. 121—121.

Räumlichkeit überhaupt zu tilgen und das Erzittern des Körpers in sich, den Ton oder Klang, welcher klingt und verklingt, der keinen räumlichen, sondern nur einen zeitlichen Bestand hat, d. h. entsteht und vergeht, zu ihrem Material zu machen. Der Körper hört auf, ein Objekt der künstlerischen Darstellung zu sein, er ist nur noch deren Instrument. Dies geschieht durch die Musik, die zweite der romantischen Künste. Die Gestaltung ihres Materials besteht in Tonverhältnissen; sie ist darin der Architektur vergleichbar: das Werk der Architektur ist, wie man gesagt hat, eine erstarrte Musik, das Werk der Musik ist ein Tongebäude. Der Skulptur ist die Musik am meisten entgegengesetzt und am wenigsten vergleichbar: jene gestaltet die schwere Materie, diese den flüchtigen Ton. Mit der Malerei ist der Vergleichungspunkt und die Verwandtschaft schon erklärt. Keiner Kunst steht die Musik näher als der Poesie: ihr Material ist die Empfindung und der Ton, das der Poesie ist die Vorstellung und das Wort; beide Künste entfalten ihre Darstellung in der Zeit und können deshalb ihre Gegenstände in der Reihenfolge verschiedener Zustände, d. h. sukzessiv zur Anschauung bringen, sie wenden sich, abgesehen von der Poesie als dramatischer Kunst, nur an das Gehör, diesen zweiten theoretischen Sinn, der höher ist und tiefer dringt als das Gesicht, denn er macht vernehmbar, wohin kein Auge dringt: das innerste Selbst. „Die Hauptaufgabe der Musik wird deshalb darin bestehen, nicht die Gegenständlichkeit selbst, sondern im Gegenteil die Art und Weise wiederklingen zu lassen, in welcher das innerste Selbst seiner Subjektivität und ideellen Seele nach in sich bewegt ist.“ „Was wir in Gemälden vor uns haben, sind objektive Erscheinungen, von denen das anschauende Ich, als inneres Selbst, noch unterschieden bleibt. Man mag sich in den Gegenstand, die Situation, den Charakter, die Formen einer Statue oder eines Gemäldes noch so sehr versenken und vertiefen, das Kunstwerk bewundern, darüber außer sich kommen, sich noch so sehr davon erfüllen, — es hilft nichts — diese Kunstwerke sind und bleiben für sich bestehende Objekte, in Rücksicht auf welche wir über das Verhältnis des Anschauens nicht hinauskommen. In der Musik aber fällt diese Unterscheidung fort. Ihr Inhalt ist das an sich selbst Subjektive, und die Äußerung bringt es gleichfalls nicht zu einer räumlich bleibenden Objektivität,

sondern zeigt durch ihr haltungsloses, freies Verschweben, daß sie eine Mitteilung ist, die, statt für sich selbst einen Bestand zu haben, nur vom Innern und Subjektiven getragen und nur für das subjektive Innere da sein soll."[1]

Weil die Musik das subjektive Innere, d. h. das Gemüt nicht durch anschauliche Gestalten, auch nicht durch Vorstellungen und Worte, sondern **unmittelbar** darstellt und ebendeshalb auch unmittelbar ergreift, indem sie es **ertönen** läßt: darum ist sie nicht bloß eine der romantischen Künste, sondern „**die eigentliche romantische Kunst**". Die nächste Besonderung der subjektiven Innerlichkeit sind die **Empfindungen**, diese bilden die eigentümliche Sphäre des musikalischen Ausdrucks: alle Nüancen der Fröhlichkeit und Heiterkeit, des Scherzes, der Laune, des Jauchzens und Jubels der Seele, ebenso die Gradationen der Angst, Bekümmernis, Traurigkeit, Klage, des Kummers, des Schmerzes, der Sehnsucht usf., endlich der Ehrfurcht, Anbetung, Liebe usf. Der Naturlaut der Empfindung ist die Interjektion, der Schrei der Freude und des Schmerzes, des Jubels und Jauchzens, des Seufzens und Lachens, das Ach und Oh des Gemüts; solche Naturlaute sind der Ausgangspunkt der Musik, nicht deren Material, dieses ist nicht die rohe, sondern die **kadenzierte Interjektion**, nicht der Ton, sondern die Töne und deren Verbindung, die **Tonverhältnisse**, ihre Gegensätze und Einigungen, die Verschiedenheit ihrer Bewegungen und Übergänge, ihres Eintretens, Fortschreitens, Kämpfens, Sich-Auflösens und Verschwindens. Dieses Auf- und Absteigen der Gefühle, diese Widersprüche und Gegensätze, diese Vermittlungen und Versöhnungen, diese Kämpfe und Beruhigungen sind die innersten Geheimnisse, die wortlose Geschichte des menschlichen Gemüts: das ist unser innerstes Selbst, unser Ich, das nur in der Zeit und die Zeit selbst ist, wie das Reich der Töne. „Die eigentümliche Gewalt der Musik ist eine **elementarische** Macht, d. h. sie liegt in dem Elemente des Tones, in welchem sich hier die Kunst bewegt. Von diesem Elemente wird das Subjekt nicht nur dieser oder jener Besonderheit nach ergriffen, oder bloß durch einen bestimmten Inhalt gefaßt, sondern seinem **einfachen Selbst**, dem **Zentrum seines geistigen Daseins** nach in das Werk hineingehoben und selber in Tätig-

[1] Ebendas. S. 125—143 (S. 129 u. 130).

keit gesetzt." Das Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber. Die Seele selbst ist Musik, verschwiegene, stille, daher steht sie unter dem Banne der Musik und wird fortgerissen, sobald dieselbe ertönt; die Klänge der Musik werden gliederbewegend, wie die Tanzmusik und der Marsch, die Affekte steigernd und den Mut erhöhend, wie die Marseillaise; die Mythologie läßt die Musik sogar Zivilisationswunder verrichten: Orpheus bewältigt die Bestien und Amphion die Steine. Daß unser innerstes Selbst das Zentrum unseres geistigen Daseins, die Quelle und das Thema der Musik ist, daher ihrer bedarf und unmittelbar von ihr ergriffen und gleichsam gepackt wird, hat Hegel tief und richtig erkannt. „Dies ist es, was sich als wesentlicher Grund für die elementarische Macht der Musik angeben läßt."[1]

Die Musik und ihre Werke sind rein zeitlich und bedürfen daher, wie kein anderes Kunstwerk, zu ihrer Vergegenwärtigung der lebendigen Reproduktion. Da es sich um das eigene Innere, die subjektive Innerlichkeit handelt, so ist das lebendige Subjekt selbst durch seine Stimme auch sein eigenes musikalisches Instrument. Die Musik der Stimme ist der Gesang. In dem Gesange läßt das Subjekt sich selbst aus und vernimmt sich selbst. In diesem musikalischen Selbstgenuß gleicht der Menschengesang dem Vogelgesang. „Ich singe, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet; das Lied, das aus der Kehle dringt, ist Lohn, der reichlich lohnet."

2. Besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel.

Der Ton ist kein unbestimmtes Rauschen und Klingen, sondern er ist bestimmt und vermöge seiner Bestimmtheit von anderen Tönen sowohl unterschieden als auf andere bezogen, bildet also ein Tonverhältnis, welches in der Verschiedenheit, dem Gegensatz und der Gleichheit der Töne besteht. Der Ton ist nur zeitlich und hat eine gewisse Zeitdauer oder Zeitgröße: die Zahl ihrer Zeiteinheiten ist das Zeitmaß; die Elemente des Zeitmaßes sind die gleichen Zeitteile; in ihrer geraden oder ungeraden Anzahl und deren gleichförmigen Wiederholung besteht der Takt; der

[1] Ebendas. S. 144—153. Das Tiefste und Klarste über die Wirkung der Musik hat Schopenhauer gesagt, der Musik bei weitem kundiger als Hegel. Was aber den Urgrund der Musik betrifft, so ist zwischen beiden keine wesentliche Verschiedenheit. Vgl. dieses Werk. Bd. IX. (Schopenhauer. 3. Aufl.) Buch II. Kap. XIV. S. 382—392.

Takt ist die regelmäßige oder geregelte Zeitfolge, entsprechend dem architektonischen Verhältnis, in welchem Säulen von gleicher Dicke und Höhe in denselben Abständen nebeneinander gestellt werden. Je nachdem nun die Anzahl der gleichen Zeitteile eine gerade oder ungerade ist, unterscheiden sich die Taktarten, wie der Zweiviertel-, Dreiviertel-, Vierviertel-, Sechsachteltakt usf. Der Ton besteht im Gehörtwerden. Die Hörbarkeit der Töne unterscheidet sich durch ihre größere und geringere Stärke, durch ihre Hervorhebung oder Senkung (Arsis und Thesis) oder, was dasselbe heißt, durch den Akzent, der mehr oder weniger hörbar auf bestimmte Teile des Taktes gelegt wird. In dem gleichmäßigen Wechsel der Hebung und Senkung der Töne besteht der Rhythmus, wodurch Zeitmaß und Takt erst belebt werden.[1]

Zeitmaß, Takt und Rhythmus kennzeichnen noch nicht den Ton und die Figurationen der Töne als solche, d. h. als musikalisches Ausdrucksmittel, da sie ebensogut in die Prosodie der Sprache gehören. Was auf der Grundlage von Zeitmaß, Takt und Rhythmus den Ton erst musikalisch macht, ist der Klang und die Klangfarbe, die Harmonie und die Melodie.

Der musikalische Charakter des Tones ist seine Höhe und Tiefe, diese wird bestimmt durch die Zahl der Schwingungen des tönenden Körpers in einer bestimmten Zeiteinheit: je kleiner diese Zahl in der bestimmten Zeit, um so tiefer der Ton, je größer sie in derselben oder gleichen Zeit ist, um so höher; die Art des Klanges oder die Klangfarbe (welchen Ausdruck Hegel nicht braucht) ist bedingt durch die Beschaffenheit und Konstruktion des Instruments. Diese ist bald eine gerade oder geschwungene Luftsäule, die durch einen festen Kanal von Holz oder Metall begrenzt wird, bald eine geradlinige gespannte Darm- oder Metallsaite, bald eine gespannte Fläche aus Pergament oder eine Glas- und Metallglocke. So entstehen in der ersten Beziehung die Blase- und Saiteninstrumente, in der zweiten Pauke, Glocke und Harmonika.

Das freiste und seinem Klange nach vollständigste Instrument ist die menschliche Stimme, die sich zu den Instrumenten verhält, wie das Inkarnat zu den Farben. Das Inkarnat ist die in sich vollkommene Farbe, denn sie ist die ideelle Einheit aller Farben,

[1] Hegel. X. Abt. III. S. 154—164.

wie die menschliche Stimme die ideelle Totalität des Klingens, das sich in den übrigen Instrumenten nur in seine besonderen Unterschiede auseinanderlegt. Bei diesen wird ein der Seele und ihrer Empfindung gleichgültiger und seiner Beschaffenheit nach fernliegender Körper in Schwingung versetzt, im Gesang aber ist es ihr eigener Leib, aus welchem die Seele herausklingt.[1]

Die Tonverhältnisse, welche jeder einzelne Ton vermöge seiner Bestimmtheit hat und haben muß, machen das harmonische Element der Musik aus. Durch die Zahl der Schwingungen des tönenden Körpers in derselben oder gleichen Zeit unterscheiden sich die Bestimmtheiten, d. h. die Höhen und Tiefen der Töne: diese quantitativen oder numerischen Unterschiede sind die Intervalle der Töne, die Intervalle in ihrer einfachsten Form und Reihenfolge bilden die Skala oder die Tonleiter, welche Pythagoras an den verschiedenen Längen der schwingenden Saite von gleicher Dicke und Spannung entdeckt haben soll. Der Ton entsteht aus einer Mehrheit von Schwingungen und besteht im Gehörtwerden, d. h. in einer einfachen Perzeption. Ähnlich verhält es sich mit den Farben, die als hell und dunkel auch eine Mehrheit von Lichtarten enthalten und doch einfach wahrgenommen werden.

Das numerische Verhältnis der Schwingungen in derselben Zeitdauer ist und bleibt die Grundlage für die Bestimmtheit der Töne. Die Pythagoreer haben die Tonleiter Harmonie genannt, sie besteht in der Oktave, die von den unteren oder tieferen Tönen zu den oberen oder höheren fortschreitet. Der tiefste Ton ist der Grundton. Zwischen ihm und der Oktave als dem höchsten Ton liegen sechs Töne, deren Intervalle rationale Zahlen sind. Innerhalb der Grenzen der Oktave liegen Terz, Quart, Quint, Sekunde und Septime. Auf zwei Schwingungen des Grundtons gehen vier der Oktave und drei der Quint, auf drei Schwingungen des Grundtons gehen vier der Quart, auf vier des Grundtons fünf der Terz; dagegen auf acht des Grundtons neun der Sekunde und fünfzehn der Septime.[2]

Die Tonleiter ist eine Tonreihe, in welcher der Grundton von sich abweicht und in erhöhter Weise zu sich zurückkehrt: ein Abbild und tönender Ausdruck unseres innersten Selbst, des Ichs, das sich von sich unterscheidet und zu sich zurückkehrt (im Unterschiede von

[1] Ebendas. S. 164—170. — [2] Hegel. X. Abt. III. S. 171—173.

sich mit sich identisch bleibt). Die anderen Töne der Skala stimmen zum Grundton teils selbst wieder unmittelbar, wie Terz und Quint, teils haben sie gegen denselben eine wesentlichere Unterschiedenheit des Klanges, wie die Sekunde und Septime.

Aus der Tonleiter entwickeln sich die Tonarten, da jeder Ton der Skala selbst wieder zum Grundton einer neuen besondern Tonreihe gemacht werden kann, welche sich nach demselben Gesetz als die erste ordnet. Es gibt zwei allgemeine, einander entgegengesetzte Tonarten: Dur und Moll, jene ist die harte, rüstige, heitere, diese die weiche, gedrückte, gehemmte; beide das musikalische Abbild und der Ausdruck der beiden Grundaffekte der menschlichen Seele: der Freude und der Trauer.[1]

Was das Verhältnis der Töne betrifft, in welchem jeder Ton erst ist, was er ist, so besteht dasselbe in der Konsonanz oder Dissonanz; der Zusammenklang ist der Akkord, der Grundakkord ist der Dreiklang, bestehend aus dem Grundton, der Terz (Mediante) und der Quint (Dominante). „Hierin ist der Begriff der Harmonie in ihrer einfachsten Form, ja, die Natur des Begriffs überhaupt ausgedrückt." Dagegen sind nicht zusammenstimmend oder dissonierend der Ton der kleinen und großen Septime. In den Akkorden und Dissonanzen bestehen die musikalischen Gegensätze, welche sowohl darzustellen als zu überwinden und aufzulösen sind. „Dies macht die eigentliche Tiefe des Tönens aus, daß es auch zu wesentlichen Gegensätzen fortgeht und die Schärfe und Zerrissenheit derselben nicht scheut." „So sind es auch in der wirklichen Welt die höheren Naturen, welchen den Schmerz des Gegensatzes in sich zu ertragen und zu besiegen die Macht gegeben ist. Soll nun die Musik sowohl die innere Bedeutung als auch die subjektive Empfindung des tiefsten Gehaltes, des religiösen z. B. und zwar des christlich-religiösen, in welchem die Abgründe des Schmerzes eine Hauptseite bilden, kunstgemäß ausdrücken, so muß sie in ihrem Tonbereich Mittel besitzen, welche den Kampf von Gegensätzen zu schildern befähigt sind. Dies Mittel erhält sie in den dissonierenden sogenannten Septimen- und Nonenakkorden." „Mit dem Gegensatze ist unmittelbar die Notwendigkeit einer Auflösung von Dissonanzen und ein Rückgang zu Dreiklängen gegeben. Diese Bewegung erst, als Rückkehr der Identität zu sich, ist überhaupt das Wahrhafte."

[1] Ebendas. S. 174—177.

Rhythmus und Harmonie sind die beiden Elemente, aus deren Verbindung die Melodie hervorgeht, die rhythmische Folge der Töne oder Akkorde: das letzte Gebiet, in welchem die früheren sich in Eins bilden. Diese Identität ist erst die Grundlage für die wahrhaft freie Entfaltung und Einigung der Töne: sie ist „das Poetische der Musik, die Seelensprache, welche die innere Lust und den Schmerz des Gemüts in Töne ergießt und in diesem Erguß sich über die Naturgewalt der Empfindung mildernd erhebt, indem sie das präsente Ergriffensein des Innern zu einem Vernehmen seiner, zu einem freien Verweilen bei sich selbst macht und dem Herzen eben dadurch die Befreiung von dem Druck der Freuden und Leiden gibt, — das freie Tönen der Seele im Felde der Musik ist erst die Melodie."[1] „Takt, Rhythmus und Harmonie, für sich genommen, sind nur Abstraktionen, die in ihrer Isolierung keine musikalische Gültigkeit haben, sondern nur durch die Melodie und innerhalb derselben als Momente und Seiten der Melodie selber zu einer wahrhaft musikalischen Existenz gelangen können. In dem auf solche Weise in Einklang gebrachten Unterschied von Harmonie und Melodie liegt das Hauptgeheimnis der großen Kompositionen." „Die Kühnheit der musikalischen Komposition verläßt deshalb den bloß konsonierenden Fortgang, schreitet zu Gegensätzen weiter, ruft alle stärksten Widersprüche und Dissonanzen auf und erweist ihre eigene Macht in dem Aufwühlen aller Mächte der Harmonie, deren Kämpfe sie ebensosehr beschwichtigen zu können und damit den befriedigenden Sieg melodischer Beruhigung zu feiern die Gewißheit hat. Es ist dies ein Kampf der Freiheit und Notwendigkeit; ein Kampf der Freiheit der Phantasie, sich ihren Schwingen zu überlassen, mit der Notwendigkeit jener harmonischen Verhältnisse, deren sie zu ihrer Äußerung bedarf und in welchen ihre eigene Bedeutung liegt."[2]

3. Die begleitende und die selbständige Musik.

Es handelt sich noch um den Inhalt, der durch die Mittel des Rhythmus, der Harmonie und Melodie zu seinem musikalischen Ausdruck gelangen soll, um das Verhältnis dieser Ausdrucksmittel zu dem Inhalt. Ist der letztere in der Vorstellung schon entwickelt und in Worte gefaßt, so bildet er den Text und die darauf bezügliche Musik die Komposition, welche durch die Musik der menschlichen

[1] Ebendas. 176—180. — [2] Ebendas. S. 180—185.

Stimme (Gesang) und des Instruments (der Instrumente) den Text begleitet. Demnach teilt sich die begleitende Musik in Vokal- und Instrumentalmusik. Da aber das gesungene Wort den Text zugleich ausspricht und enthält, so ist die Vokalmusik nicht eigentlich begleitend, sondern entweder ganz selbständig oder von der Instrumentalmusik begleitet. Wenn sich die Musik von allem Text vollkommen unabhängig macht und verselbständigt, so besteht darin der Charakter der selbständigen Musik im Unterschiede von der begleitenden. Selbständig ist die reine Instrumentalmusik. Die Darstellung des musikalischen Kunstwerks ist an die kurze Zeitdauer gebunden, in der es klingt und verklingt; daher bedarf es der immer wieder erneuten Produktion, wodurch es zu einer Vollkommenheit der Ausführung und genialen Virtuosität (Exekution) gedeiht, welche das Kunstwerk selbst wie das musikalische Können erst zur deutlichsten Anschauung bringen. „Zwei Wunder haben sich in der Musik aufgetan, eines der Konzeption, das andere der virtuosen Genialität in der Exekution, rücksichtlich welcher sich auch für die größeren Kenner der Begriff dessen, was die Musik ist und was sie zu leisten vermag, mehr und mehr erweitert hat." Demnach teilt sich die Musik in die begleitende, die selbständige und die künstlerische Exekution. Was aber die begleitende betrifft, so steht dieselbe nicht im Dienste eines gegebenen oder vorgeschriebenen Textes, sondern dieser steht vielmehr im Dienste der Musik.[1]

Um einen gegebenen Inhalt zu komponieren oder musikalisch hervorzubringen, darf der Künstler nicht etwa Wort für Wort in Töne zu übertragen suchen, sondern er muß sich von der Idee und Bedeutung des Ganzen ergreifen und erfüllen lassen und, davon inspiriert, ganz frei, ganz unabhängig, die Idee und die damit verbundenen subjektiven Empfindungen oder Affekte in Töne ergießen, er muß aus dieser inneren Beseelung heraus einen seelenvollen Ausdruck finden und musikalisch ausbilden. „So haben es alle großen Komponisten gemacht. Sie geben nichts den Worten Fremdes, aber sie lassen ebensowenig den freien Erguß der Töne, den ungestörten Gang und Verlauf der Komposition, die dadurch ihrer selbst und nicht bloß der Worte wegen da ist, vermissen." „Musik ist Geist, Seele, die unmittelbar für sich selbst erklingt und sich in ihrem Sichvernehmen befriedigt fühlt. Als schöne Kunst

[1] Ebendas. S. 185—191.

nun aber erhält sie von seiten des Geistes her sogleich die Aufforderung, wie die Affekte selbst, so auch deren Ausdruck zu zügeln, um nicht zum bacchantischen Toben und wirbelnden Tumult der Leidenschaften fortgerissen zu werden oder im Zwiespalt der Verzweiflung stehen zu bleiben, sondern im Jubel der Lust, wie im höchsten Schmerz noch frei und in ihrem Ergusse selig zu sein. Von dieser Art ist die wahrhaft idealische Musik, der melodische Ausdruck in Palästrina, Durante, Lotti, Pergolese, Gluck, Haydn, Mozart." „Wie der Vogel in den Zweigen, die Lerche in der Luft heiter, rührend singt, um zu singen, als reine Naturproduktion, ohne weiteren Zweck und bestimmten Inhalt, so ist es mit dem menschlichen Gesang und dem Melodischen des Ausdrucks."[1]

Nun enthält aber der musikalische Text durch die Besonderheit oder nähere Bestimmtheit sowohl der Bedeutung als der Empfindung mehr, als der melodische Ausdruck darzustellen vermag. Daher muß zu diesem eine zweite, musikalisch sprechende Ausdrucksweise kommen: das Rezitativ oder die tönende Deklamation, welche die Mitte zwischen der Melodie und der poetischen Rede ausmacht und in Oratorien, wie im dramatischen Gesange ihre eigentliche Stelle hat. Verglichen mit dem Text, enthält die melodische Ausdrucksweise das lyrische Element, die rezitativische dagegen das epische. Dadurch entsteht eine neue Aufgabe, welche die Vermittlung und Vereinigung dieser beiden Elemente fordert. Die Lösung dieser Aufgabe ist das musikalische Drama.[2]

Da nun die Musik den Text nicht bloß zu begleiten, sondern auch zu charakterisieren hat, so ist die Beschaffenheit desselben keineswegs gleichgültig, sondern wichtig, und es muß dem Musiker daran gelegen sein, daß der Inhalt gediegen ist. „Mit in sich selbst Plattem, Trivialem, Kahlem und Absurdem läßt sich nichts musikalisch Tüchtiges und Tiefes herauskünsteln. Der Komponist mag noch so würzen und spicken, aus einer gebratenen Katze wird doch keine Hasenpastete." Der Text darf nicht allzugedankenschwer sein, wie Schillersche Lyrik oder die Chöre des Äschylus und Sophokles; er sei leicht und mannigfaltig, gehaltvoll ohne Tiefe, poetisches Mittelgut, moralisch wohlmeinend, wie es die Leute gern hören. In dieser Rücksicht ist der oft getadelte Text der „Zauberflöte" vortrefflich. „Schikaneder hat hier nach mancher tollen phan-

[1] Ebendas. S. 191—195. — [2] Ebendas. S. 195—201.

tastischen und platten Produktion den rechten Punkt getroffen. Das Reich der Nacht, die Königin, das Sonnenreich, die Mysterien, Einweihungen, die Weisheit, Liebe, die Prüfungen und dabei die Art einer mittelmäßigen Moral, die in ihrer Allgemeinheit vortrefflich ist, das Alles bei der Tiefe, der bezaubernden Lieblichkeit und Seele der Musik weitet und erfüllt die Phantasie und erwärmt das Herz." Für die religiöse Musik sind die alten lateinischen Texte der großen Messe unübertroffen. Vor allem aber sind die Texte der berühmten Gluckschen Opern hervorzuheben, welche sich in einfachen Motiven bewegen und im Kreise des gediegensten Inhalts für die Empfindung halten, die Liebe der Gattin, Mutter, des Bruders, der Schwester, Freundschaft, Ehre usf. schildern und diese einfachen Motive und substantiellen Kollisionen sich ruhig entwickeln lassen. Dadurch bleibt die Leidenschaft durchaus rein, groß, edel und von plastischer Einfachheit.[1]

Die beiden miteinander streitenden und zu versöhnenden Elemente sind das Melodische und das Charakteristische; jenes hat seine Vertretung in der italienischen, dieses in der deutschen und älteren französischen Musik; daher die Kämpfe zwischen Händel und seinen italienischen Sängern, der Streit der Gluckisten und Piccinisten, in welchem Rousseau der Melodielosigkeit der älteren Franzosen gegenüber für die melodiereiche Musik der Italiener Partei nahm. „Jetzt endlich", sagt Hegel, „streitet man in der ähnlichen Weise für oder wider Rossini und die neuere italienische Schule. Die Gegner verschreien namentlich Rossinis Musik als einen leeren Ohrenkitzel; lebt man sich aber näher in ihre Melodien hinein, so ist diese Musik im Gegenteil höchst gefühlvoll, geistreich und eindringend für Gemüt und Herz, wenn sie sich auch nicht auf die Art der Charakteristik einläßt, wie sie besonders dem strengen deutschen musikalischen Verstande beliebt."[2]

Die Hauptarten der begleitenden Musik sind vor allen die kirchliche Musik, von höchster epischer Gediegenheit, da ihr Thema der Glaube der Gemeinde ist; diese gründliche religiöse Musik gehört zum Tiefsten und Wirkungsreichsten, was die Kunst überhaupt hervorbringen kann. Im katholischen Kultus hat die kirchliche Musik ihre eigentliche Stellung als Messe, im Gegensatze zu welcher erst im Protestantismus aus den Passionsfeiern sich

[1] Ebendas. S. 201—206. — [2] Ebendas. S. 206 u. 207.

die Form des Oratoriums entwickelt hat. „Auch die Protestanten haben dergleichen Musiken von größter Tiefe sowohl des religiösen Sinnes als der musikalischen Gediegenheit und Reichhaltigkeit der Empfindung und Ausführung geliefert; wie z. B. vor allen Sebastian Bach, dessen großartige, echt protestantische, kernige und doch gleichsam gelehrte Genialität man erst neuerdings wieder vollständig hat schätzen lernen.“ Die eigentlich dramatische Musik ist die moderne Oper, in Vergleichung mit welcher die Operette nur eine geringere Mittel- und Mischart, das Vaudeville aber eigentlich gar keine Art ist. „Wenn das Singen aufhört, kommt uns ein Lächeln darüber an, daß überhaupt sei gesungen worden.“[1]

Die eigentliche Sphäre der selbständigen, von allem Text unabhängigen Musik ist die reine Instrumentalmusik. Der Laie liebt in der Musik vornehmlich den verständlichen Ausdruck von Empfindungen und Vorstellungen, das Stoffartige, den Inhalt, und wendet sich vorzugsweise der begleitenden Musik zu; der Kenner dagegen, dem die inneren musikalischen Verhältnisse der Töne und Instrumente zugänglich sind, liebt die Instrumentalmusik in ihrem kunstgemäßen Gebrauch der Harmonien und melodischen Verschlingungen und wechselnden Formen. Solche Musik einzelner Instrumente oder des ganzen Orchesters geht in Quartetten, Quintetten, Symphonien und dergleichen mehr, ohne Text und Menschenstimmen, nicht einem für sich klaren Verlauf von Vorstellungen nach und ist eben deswegen an das abstrakte Empfinden überhaupt gewiesen, das sich nur in allgemeiner Weise darin ausgedrückt finden kann. Die Hauptsache bleibt das rein musikalische Hin und Her, Auf und Ab der harmonischen und melodischen Bewegungen, das gehindertere, schwerere, tief eingreifende, einschneidende oder leicht fließende Fortgehen, die Durcharbeitung einer Melodie nach allen Seiten der musikalischen Mittel, das kunstgemäße Zusammenstimmen der Instrumente in ihrem Zusammenklingen, ihrer Folge, ihrer Abwechslung, ihrem sich Suchen, Finden usf. Deshalb ist es auf diesem Gebiete hauptsächlich, daß Dilettant und Kenner sich wesentlich zu unterscheiden anfangen.[2]

Wie sich die Musik überhaupt in die beiden Arten der begleitenden und selbständigen unterscheidet, so lassen sich auch zwei Hauptarten der ausübenden musikalischen Kunst unterscheiden: die

[1] Ebendas. S. 207—210. — [2] Ebendas. S. 210—213.

eine ist die rein sachliche und vollkommene Reproduktion des vorhandenen Werks, die nicht durch einen musikalischen Automaten, sondern nur durch einen genialen Virtuosen auszuführen ist; die andere setzt solche Kunstwerke voraus, deren Reproduktion ein freies Nachschaffen und Produzieren möglich macht und fordert. Hier wird teils die virtuoseste Bravour an ihrer rechten Stelle sein, teils begrenzt sich die Genialität nicht auf eine bloße Exekution des Gegebenen, sondern erweitert sich dazu, daß der Künstler selbst im Vortrage komponiert, Fehlendes ergänzt, Flacheres vertieft, das Seelenlosere beseelt, und in dieser Weise schlechthin selbständig und produzierend erscheint, wie z. B. Rossini es den Sängern darin leicht und zugleich schwer macht, daß er sie vielfach an die Tätigkeit ihres selbständigen musikalischen Genius verweist. Am wunderbarsten ist solche Lebendigkeit, wenn das Organ nicht die menschliche Stimme, sondern irgendeines der anderen Instrumente ist. In dieser Virtuosität erscheint das fremde Instrument als ein vollendet durchgebildetes eigenstes Organ der künstlerischen Seele. „In dieser Art der Ausübung genießen wir die höchste Spitze musikalischer Lebendigkeit, das wundervolle Geheimnis, daß ein äußeres Werkzeug zum vollkommen beseelten Organ wird.“[1]

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Die Ästhetik oder die Philosophie der schönen Kunst. E. Die Poesie.

I. Die Kunst der Poesie.

1. Der allgemeine Charakter.

Die Poesie ist die redende Kunst. Der Inhalt der redenden Kunst ist die gesamte Welt, die äußere und innere, die wir phantasiegemäß vorstellen. Dadurch ist schon die Stellung bezeichnet, welche die Poesie zu den übrigen Künsten einnimmt: sie vereinigt die beiden einander entgegengesetzten Extreme der bildenden Künste und der Musik: sie ist die dritte romantische und zugleich „die allgemeine Kunst, welche jeden Inhalt, der nur überhaupt in die Phantasie einzugehen imstande ist, in jeder Form gestalten und aussprechen kann, da ihr eigentliches Material die Phantasie selber bleibt, diese allgemeine Grundlage aller besondern Kunstformen

[1] Ebendas. S. 213—219.

und einzelnen Künste". Das Material der Poesie ist das innere Vorstellen und Anschauen. Diese geistigen Formen sind es, welche die Poesie zu gestalten hat; ihre Ausdrucksweise ist das Wort. „Die redende Kunst hat deswegen in Ansehung ihres Inhalts sowohl als auch der Weise, denselben zu exponieren, ein unermeßliches und weiteres Feld als die übrigen Künste. Jeder Inhalt, alle geistigen und natürlichen Dinge, Begebenheiten, Geschichten, Taten, Handlungen, innere und äußere Zustände lassen sich in die Poesie hineinziehen und von ihr gestalten."

Auch außerhalb der Kunst ist das Vorstellen und Anschauen die geläufigste Form des Bewußtseins, die Sprache die geläufigste Form des Ausdrucks und der Mitteilung. Wie unterscheidet sich die poetische Vorstellungs- und Auffassungsweise von der prosaischen, das poetische Kunstwerk vom prosaischen, der poetische Ausdruck vom prosaischen? In welchen Arten unterscheidet oder wie entwickelt sich das poetische Kunstwerk?

Dies sind die drei auszuführenden Hauptpunkte: das poetische Kunstwerk, der poetische Ausdruck und die Gattungen der Poesie.[1]

2. Das poetische und prosaische Kunstwerk.

Es ist die Hauptaufgabe der Poesie, die Mächte des geistigen Lebens aus dem Material der Vorstellungen und Sprache hervorzuheben und zum Bewußtsein zu bringen, während die prosaische und gewöhnliche Auffassungsweise die Dinge und Begebenheiten in ihrer Einzelnheit und bedeutungslosen Zufälligkeit nimmt und vorstellt. Daß in dem, was ist und geschieht, geistiges Leben zutage tritt, sich auseinanderlegt, gestaltet und zusammenfaßt, daß ein Sinn eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen durchdringt, belebt und beseelt: darin besteht diejenige Bedeutung der Dinge, welche die Poesie so ausspricht, daß sie allen einleuchtet; sie hat keinen anderen bewegenden Grund und Zweck, wie z. B. jene Inschrift auf die Gefallenen von Thermopylä, welches Distichon Herodot berichtet.

Weil die Poesie, wie es keine andere Kunst vermag, die Mächte des geistigen Lebens ins Bewußtsein erhebt, darum ist sie die allgemeinste und am weitesten ausgebreitete Lehrerin des menschlichen Geschlechts. Weil sie ihre Wahrheiten nicht in abstrakten Formen, sondern in lebendigen, individuellen, bildlichen Gestalten

[1] Ebendas. S. 220—235.

lehrt und anschaulich macht, darum ist sie älter als die aus den abstrakten Verstandesformen künstlich entwickelte Prosa. Das geistige Leben ist das Menschenleben. Weil die Poesie den gesamten Menschengeist umfaßt, darum feiert sie bei allen Nationen und in allen Zeiten, welche überhaupt in der Kunst produktiv sind, Epochen des Glanzes und der Blüte. Wie der Menschengeist selbst, so entwickelt und besondert sich auch die Poesie in Völker und Zeiten, sie bedarf der Bestimmtheit des Nationalcharakters, aus dem sie hervorgeht, und dessen Gehalt und Weise der Anschauung auch ihren Inhalt und ihre Darstellungsart ausmacht. Morgenländische, italienische, spanische, englische, römische, griechische, deutsche Poesie, alle sind in Geist, Empfindung, Weltanschauung, Ausdruck usf. durchaus verschieden. Unter diesen Nationalcharakteren, Zeitgesinnungen und Weltanschauungen sind dann wieder die einen poetischer als die andern. So ist z. B. die morgenländische Form des Bewußtseins im ganzen poetischer als die abendländische, Griechenland ausgenommen. Ebenso verschieden sind die Zeitepochen derselben Nationalpoesie. Die deutsche Poesie ist heutzutage eine andere als im Mittelalter, als zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges usf. Das einmütige und durchgängige, darum auch allen Volksgeistern und Zeitgesinnungen verständliche Thema aller Poesie ist das allgemein Menschliche als Inhalt und die künstlerische Darstellung als Form. „In dieser doppelten Beziehung besonders ist die griechische Poesie immer von neuem wieder von den verschiedensten Nationen bewundert und nachgebildet worden, da in ihr das rein Menschliche dem Inhalte wie der künstlerischen Form nach zur schönsten Entfaltung gekommen ist.“[1]

Der Inhalt des poetischen Kunstwerks ist die bedeutungsvolle Einheit des Geschehens, die in dem Reiche individueller Empfindungen und Leidenschaften, Handlungen und Schicksale sich entwickelt und zusammenschließt, wie in der Ilias der Zorn des Achilles, die Kämpfe vor Troja, der Sieg der Hellenen. Die Völker- und Staatengeschichte ist prosaisch, aber auch künstlerisch zu gestalten, wie die Geschichtswerke des Herodot und Thukydides, des Xenophon und Tacitus solche prosaische Kunstwerke sind. Sie sind Kunstwerke, weil aus der Art, wie sie die Begebenheiten ordnen, gruppieren und darstellen, ein Bild des Volks

[1] Ebendas. S. 235—245.

und der Zeit, die sie beschreiben, hervorgeht und einleuchtet; sie sind prosaisch, weil es sich nicht um Heroen, sondern um Gemeinwesen und Staaten handelt und um Individuen nur, sofern sie die Staatszwecke ausführen und dabei selbst entweder hervorragend oder klein oder schlecht erscheinen.[1]

Auch die Werke der Beredsamkeit, der geistlichen wie der gerichtlichen, sind, wenn sie künstlerisch ausgeführt werden, prosaische Kunstwerke, da sie von praktischen, äußeren und anderweitigen Zwecken beherrscht werden. Das poetische Kunstwerk bezweckt nichts anderes als die Hervorbringung und den Genuß des Schönen; Zweck und Vollbringung liegt hier unmittelbar in dem Werke selbst, während der Redner, der geistliche wie der gerichtliche und politische, Erfolge erstrebt, die nur im Zuhörer zu erreichen sind, wie Belehrung, Erbauung, Entscheidung von Rechtsangelegenheiten, Staatsverhältnissen usf.[2]

Das poetische Kunstwerk wurzelt im Leben und in der Wirklichkeit, woraus durch Ereignisse, die als gelegentliche Ursachen anzusehen sind, die Dichtung veranlaßt und hervorgerufen wird. In diesem Sinne können die meisten Dichtungen als Gelegenheitsgedichte gelten, nur daß nicht die Dichtung das Gelegentliche und Beiherlaufende ist, sondern die äußere Begebenheit und Veranlassung. Durch das umgekehrte Verhältnis unterscheiden sich die gewöhnlich sogenannten Gelegenheitsgedichte, welche die schlechten sind, von den wahren und echten.[3]

Die unmittelbare Quelle des poetischen Werks ist der Dichter, „die dichtende Subjektivität", der Genius, der, von dem Gegenstande ergriffen, in ihm das bedeutsame Ereignis erkennt und darstellt. Je bedeutsamer und substantieller der Gegenstand ist, so daß sich in ihm das Wesen der Welt, das Wesen eines Volks und eines Zeitalters offenbart, um so gemäßer ist dem dichterischen Genius die Weisheit des Alters und der durch die äußeren und gegenwärtigen Dinge nicht mehr geblendete und verblendete Tiefblick des Geistes. Alter, blinder Homer![4]

3. Der poetische Ausdruck.

Im Unterschiede von der prosaischen Vorstellung, die ihren Zweck, geäußert und mitgeteilt zu werden, am besten erfüllt, wenn sie richtig, verständlich und deutlich ist, will die poetische Vor-

[1] Ebendas. S. 246—259. — [2] Ebendas. S. 259—268.
[3] Ebendas. S. 268—270. — [4] Ebendas. S. 270—273.

stellung zu ihrer eigensten, inneren Befriedigung anschaulich und bildlich sein. Die abstrakte Zeitbestimmung des Sonnenaufgangs oder des Morgens verwandelt sie in einen Gegenstand entzückender Betrachtung: „Als die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg". Nicht um den Gegenstand auszuschmücken, sondern um in seiner Anschauung zu verweilen, ohne dieselbe aus den Augen zu verlieren, braucht die poetische Vorstellung die beschreibenden und charakterisierenden Beiwörter (Epitheta): „der schnellfüßige Achilles, der helmumflatterte Hektor, Agamemnon, der Fürst der Völker" usf.[1]

Das Zeichen der Vorstellung ist das Wort, der sprachliche Laut. Auch der sprachliche Ausdruck will der poetischen Vorstellung gemäß und dergestalt erhöht sein, daß wir uns sogleich poetisch angesprochen und im Bereiche der dichterischen Vorstellungswelt fühlen. „Die Kunst soll uns in allen Beziehungen auf einen anderen Boden stellen, als der ist, welchen wir in unserem gewöhnlichen Leben, sowie in unserem religiösen Vorstellen und Handeln und in den Spekulationen der Wissenschaft einnehmen." Dies geschieht durch die poetischen Wörter, Vorstellungen und Satzbildungen, welche entweder der Entwicklung der Prosa vorausgehen und die Sprache erst machen — dann ist der Dichter der Erste, welcher der Nation den Mund öffnet —, oder in absichtlichem Unterschiede von der entwickelten Prosa sich derselben als die poetische Ausdrucksweise entgegensetzen, wie es bei den römischen Dichtern und bei den französischen der klassischen Zeit der Fall war. Dann geht die Sprache der Poesie auf den Effekt und gestaltet sich rhetorisch und deklamatorisch, wodurch die innere Naturwahrheit gefährdet wird. Die poetische Diktion darf sich nicht für sich verselbständigen und zu dem Teile der Poesie machen wollen, auf den es eigentlich und ausschließlich ankomme. Auch in sprachlicher Rücksicht darf das besonnen Gebildete nie den Eindruck der Unbefangenheit verlieren, sondern muß immer noch den Anschein geben, gleichsam wie von selber aus dem inneren Keim der Sache emporgewachsen zu sein.[2]

Die Poesie will sprechen und gesprochen sein, ihre Worte wollen tönen und klingen, gemessen und gereimt werden. Dies geschieht durch die Versifikation. Versifizierte Prosa gibt keine Poesie, sondern nur Verse, wie der bloß poetische Ausdruck bei sonstiger prosaischer Behandlung nur eine poetische Prosa zu Wege

[1] Ebendas. S. 274—282. — [2] Ebendas. S. 282—288.

bringt; doch ist es eine oberflächliche und falsche Theorie, wenn man, wie Lessing in seiner Opposition wider das falsche Pathos des französischen Alexandriners, die Versifikation aus der Sprache der Poesie, insbesondere auch des Dramas, deshalb verbannen wollte, weil sie der Natürlichkeit zuwiderlaufe. Goethe und Schiller sind ihm zunächst gefolgt, dann aber mit ihm selbst zur versifizierten Sprache im Drama zurückgekehrt: Lessing im Nathan, Goethe in der Umgestaltung seiner Iphigenie, Schiller in Don Karlos.

Die Versifikation ist keine Hemmung und hindert weder den Hörer noch den Dichter. Im Gegenteil: das rhythmische Hinströmen und der melodische Klang des Reims üben einen unbestreitbaren Zauber aus, und das echte Kunsttalent bewegt sich in seinem sinnlichen Material wie in seinem eigentlichsten heimischen Elemente, welches den Künstler statt zu hindern und zu drücken, vielmehr hebt und trägt. (Hier hätte Goethe genannt und darauf hingewiesen werden sollen, wie seine Verse und Reime fließen, als ob sie nicht ersonnen und gemacht, sondern gefunden wären, geschöpft aus den Goldadern der Sprache.) Die Versifikation der Sprache, rhythmisch und klangreich, ist auch eine Musik.

Das rhythmische System der Versifikation gründet sich auf die Quantität der Wörter, die Länge und Kürze, d. h. auf das Zeitmaß der Silben; in dem geregelten Zeitmaß besteht die rhythmische Fortbewegung oder das Versmaß, eine bestimmte Verbindung von Längen und Kürzen macht den Versfuß (Daktylus und Anapäst, Jambus und Trochäus, Creticus und Bacchius usf.), eine bestimmte Reihe der Versfüße macht den Vers, eine Abteilung von Versen die Strophe. Zur Belebung des Rhythmus dient der Akzent, der Versakzent (Iktus), welcher in der Hebung der Silbe durch das Versmaß besteht, und der Wortakzent oder die sprachliche Betonung; es gehört zum Wohlklang, daß Vers- und Wortakzent (Versfüße und Worte) nicht zusammenfallen, sondern ineinandergreifen, wodurch gleichsam ein Gegenstoß gegen den Versakzent und die rhythmische Modulation ausgeübt wird. Diesen Gegenstoß macht die Cäsur und der Wortakzent.

Wie in der Musik, so vernimmt auch in der Sprache der Poesie das subjektive Innere sich selbst, es ertönt sich; das Ich aber fordert eine Sammlung in sich, eine Rückkehr aus dem steten Fortfließen in der Zeit und vernimmt dieselbe nur durch bestimmte Zeit-

einheiten und deren ebenso bezeichnetes Anheben als gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen und Abschließen. Dies ist der Grund, warum die rhythmische Reihe in Verse, diese in Strophen abgeteilt werden. „Hierher gehört z. B. schon das elegische Versmaß der Griechen, ferner die alkäische und sapphische Strophe, sowie was Pindar und die berühmten dramatischen Dichter in den lyrischen Ergüssen und sonstigen Betrachtungen der Chöre Kunstreiches ausgebildet haben.“[1]

Dem ganzen Charakter des Versmaßes entspricht auch eine bestimmte Weise des Inhalts. So eignet sich der Hexameter in seinem ruhig wogenden Fortströmen für den gleichmäßigen Fluß epischer Erzählung, in seiner Verbindung mit dem Pentameter für den Ausdruck der elegischen Empfindung, der jambische Trimeter in seinem raschen Vorwärtsschreiten für den dramatischen Dialog, der Anapäst für ein jubelndes Forteilen usf. Die rhythmische Versifikation hat ihre schönste und reichhaltigste Entwicklungsstufe in der griechischen Poesie erreicht.

Die klassischen Sprachen haben in ihrer Deklination und Konjugation einen Reichtum von Flexionsformen. In der Konjugation werden durch Präfixe und Suffixe die Personen, Zeiten und Arten (Modi) der Tätigkeit ausgedrückt. Anders verhält es sich in den modernen Sprachen, insbesondere in der deutschen. Die Flexionsformen werden von der Stammsilbe losgelöst und zu selbständigen Wörtern zersplittert und vereinzelt; hierher gehören der stete Gebrauch der vielen Hilfszeitwörter, die selbständige Bezeichnung des Optativs, die Abtrennung der Pronomina usf. Jetzt rücken die Längen und Kürzen der Silben in den Schatten und hören auf für sich zu gelten, die Stammsilbe hebt sich hervor und nimmt die Hauptgeltung in Anspruch, in ihr liegt die Bedeutung und darum die Hebung und der Ton: die Herrschaft des Versakzents geht über auf die Herrschaft des Wortakzents. Wir sind genötigt, „gleichsam gefesselt bei dem Sinn jedes Wortes stehen zu bleiben, und statt uns mit der natürlichen Länge und Kürze und mit deren zeitlicher Bewegung und sinnlichen Akzentuierung zu beschäftigen, nur auf den Akzent zu hören, welchen die Grundbedeutung hervorbringt“.[2]

Das Prinzip der rhythmischen Versifikation, gegründet auf die natürliche Quantität (Länge und Kürze) der Silben, gleicht der Plastik. Jetzt hebt sich die geistige Bedeutung für sich heraus und be-

[1] Ebendas. S. 292—296. — [2] Ebendas. S. 296—302. Vgl. S. 308.

stimmt die Länge und den Akzent. Soll nun, wie die Kunst es verlangt, diese Vergeistigung auch sinnlich vernehmbar (hörbar) gemacht werden, so kann dies nur durch den Klang der Sprachlaute geschehen.[1]

Das System der klangreichen Versifikation gründet sich auf den Gleichklang entweder der Anfangsbuchstaben (Konsonanten) der Worte, oder der Vokale in den Worten oder der Endsilben: die erste Art des Gleichklangs ist die Alliteration (Stabreim), die zweite Art ist die Assonanz, die dritte, welche beide vereinigt, ist der Reim, der männliche ist einsilbig, der weibliche ist zweisilbig, der gleitende mehrsilbig. Die Alliteration herrscht in den skandinavischen Sprachen, die Assonanz in der spanischen Sprache.

Wie das Prinzip der rhythmischen Versifikation mit der Plastik der Kunst und der Sprache, so hängt das der klangreichen Versifikation, insbesondere des Reims, mit der romantischen Kunstform und Poesie zusammen. „Das Bedürfnis der Seele, sich selbst zu vernehmen, hebt sich voller heraus und befriedigt sich in dem Gleichklingen des Reims, das gegen die festgeregelte Zeitmessung gleichgültig macht und nur darauf hinarbeitet, uns durch Wiederkehr der ähnlichen Klänge zu uns selbst zurückzuführen. Die Versifikation wird dadurch dem Musikalischen als solchem, d. h. dem Tönen des Innern näher gebracht und von dem gleichsam Stoffartigen der Sprache, jenem natürlichen Maße, nämlich der Längen und Kürzen, befreit.“[2]

Schon in der lateinischen Versifikation kommt der Reim hie und da zum Vorschein, wie zufällig bei Horaz und Ovid; unter dem Einfluß des Christentums wird der Gebrauch des Reims absichtlich in die lateinische Sprache eingeführt, wie in dem Hymnus des heiligen Ambrosius, in dem gereimten Gesange des heiligen Augustinus wider die Donatisten, in den leoninischen Versen, worin Hexameter und Pentameter in der Mitte und am Schluß gereimt werden. In der Poesie der germanischen und romanischen Sprachen wird der Reim entwickelt: die melodische Symmetrie nicht des Zeitmaßes und der rhythmischen Bewegung, sondern des Klanges, aus welchem das Innere sich selber vernehmlich entgegentönt. Die gereimten Verse gliedern sich in einfacheren oder mannigfaltigeren Formen zu Strophen; so entstehen die Sonette, Kanzonen, Madrigale, Triolette usf.

In der deutschen Sprache sind beide Systeme entwickelt, einander

---

[1] Ebendas. S. 302 u. 303. — [2] Ebendas. S. 303 u. 304.

entgegengesetzt und auch vereinigt worden: das der reimlosen Metra im Gegensatze gegen die gereimten Verse durch Klopstock und Voß; „Goethen dagegen war es nicht geheuer bei seinen antiken Silbenmaßen, und er fragte nicht mit Unrecht: «Stehn uns diese weiten Falten zu Gesichte, wie den Alten?»"

Beide Systeme, das rhythmische und das des Reims, beruhen auf entgegengesetzten Prinzipien und lassen sich daher nur in sehr beschränkter Weise verbinden. Nichts wäre ungereimter und widersprechender, als in antike Metra, wie z. B. die alkäische und sapphische Strophe, den Reim einzuführen.[1]

II. Die epische Poesie.

1. Epische Formen. Die Epopöe.

Die Poesie als die Totalität aller Künste hat das Leben des Menschengeistes in seinem ganzen Umfange darzustellen und gliedert sich dieser Aufgabe gemäß in drei Gattungsunterschiede oder Dichtungsarten: die epische, lyrische und dramatische. Das Thema der epischen Poesie ist die geistige Welt in ihrer äußeren Realität oder Objektivität, in ihrer vorhandenen und gewordenen Geltung als das Resultat vergangener Zustände, aus denen die gegebene und gegenständliche Welt in ihren nationalen Charakterzügen, Taten, Kämpfen und Schicksalen hervorgegangen ist. Diese hat der epische Dichter darzustellen, nicht als gegenwärtige Taten, sondern als geschehene, ihm selbst entlegene und entfernte, die er uns vergegenwärtigt oder erzählt, weshalb sein Werk auch nicht durch ihn selbst, den Sänger, vorgetragen wird, sondern durch den Absänger oder Rhapsoden, der das Epos, den gleichförmigen Fluß der Erzählung, gleichförmig und mechanisch hersagt, nicht als Werkmeister, sondern als Werkzeug. Aber der Dichter will nicht bloß sein Werk, welches fremde Taten erzählt, hören lassen, sondern auch sich selbst aussprechen. Die subjektive Innerlichkeit, das empfindende und betrachtende Gemüt, diese Quelle alles menschlichen Geschehens darzustellen, ist die Aufgabe und das Thema der lyrischen Poesie. Aus dieser Quelle, dem Gemüt und Charakter des Menschen entspringen seine Leidenschaften und Kollisionen, seine Handlungen und Schicksale. Die Vereinigung beider Momente, des objektiven und subjektiven, welche die ganze geistige

[1] Ebendas. S. 304—318. (S. 315.)

Welt ausmachen, vollzieht sich in der dramatischen Poesie: diese ist der Gipfel und die Vollendung aller Poesie und aller Kunst.[1]

In der epischen Poesie ist eine Reihe von Formen zu unterscheiden, die zu ihrem durchgängigen Thema das objektiv Gültige haben, welches dem Charakter und der Bildung eines bestimmten Zeitalters und Volkes entspricht. Die allereinfachste Form ist das Epigramm oder die Aufschrift, die zu einem Gegenstande gehört und sagt, was dieser ist.

Eine zweite und höhere Form ist der Sittenspruch oder die Gnome, nicht als subjektive Reflexion, sondern als gehaltvolle, in dem Leben und den Schicksalen eines Volks bewährte Erfahrung. Eine Reihe solcher Sprüche erlebter Weisheit, die einen ganzen Lebenskreis beschreiben, geben ein didaktisches Epos oder ein Lehrgedicht, wie z. B. des Hesiodos „Werke und Tage". Das Lehrgedicht erweitert und vertieft sich zu der Dichtung von der Entstehung und Entwicklung der Welt, von den Göttern und der Folge der Göttergeschlechter, von dem wahren Wesen der Dinge, wie z. B. die Kosmogonien, die Theogonie des Hesiod, das philosophische Lehrgedicht des Parmenides. Der unvergängliche Stoff der Theogonie ist „das Herausringen des Göttergeschlechts des Zeus aus der Unbändigkeit der ersten Naturgewalten, sowie in dem Kampf gegen diese Naturahnen; ein Werden und Streiten, das in der Tat die sachgemäße Entstehungsgeschichte der ewigen Götter der Poesie selber ist".[2]

Allen diesen epischen Formen fehlt die Abrundung und Abgeschlossenheit, welche zum Kunstwerk gehört. Diese wird erst erreicht in der eigentlichen Epopöe (ἐποποιία), ihr Thema ist die gesamte Weltanschauung und Objektivität eines Volksgeistes mit seinen religiösen Vorstellungen wie den Einrichtungen seines häuslichen und politischen Lebens: auf dieser Grundlage erheben und entfalten sich die Begebenheiten, welche die Dichtung in stetig ruhigem Fortschritte erzählt. Das eigentlich epische Lebensalter eines Volks ist seine „Mittelzeit", da in der ältesten jedes emporstrebende Volk noch mit einer fremden Kultur ringt, von der es beherrscht wird und sich erst allmählich befreit, um sich selbst gleich zu werden und sein wahres Wesen auch in seinen religiösen Vorstellungen auszuprägen; daher jener große Ausspruch des Herodot, daß Homer

[1] Ebendas. S. 319—325. — [2] Ebendas. S. 325—330.

und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben. Für den epischen Dichter selbst sind die Zeiten und Begebenheiten, die er schildert, längst vergangen, er steht ihnen fern, wie Homer dem trojanischen Kriege; daher läßt er sich hinter sein Werk auch so weit zurücktreten, daß niemand ihn sieht und erkennt. Was er sagen möchte, läßt er durch die Personen seiner Dichtung sagen, wie Homer in der Ilias bald durch Kalchas, bald durch Nestor die Begebenheiten deutet, auch die Götter erscheinen läßt, um die Leidenschaften der Helden zu zügeln, wie dem erzürnten Achilles die zur Besonnenheit mahnende Athene. Der Dichter selbst ist vollständig in die Welt versenkt, die er vor unseren Augen entfaltet. „Nach dieser Seite besteht der große epische Stil darin, daß sich das Werk für sich fortzusingen scheint und selbständig, ohne einen Autor an der Spitze zu haben, auftritt.“ Die Griechen haben keine religiösen Grundbücher, wie die Inder und Perser, aber sie haben in den Gedichten des Homer eine poetische Bibel, wie kein anderes Volk der Welt. Diese Gedichte bilden „durchaus eine wahrhafte, innerlich organische epische Totalität, und solch ein Ganzes kann nur Einer machen.. Die Vorstellung von der Einheitslosigkeit und bloßen Zusammensetzung verschiedener in ähnlichem Tone gedichteter Rhapsodien ist eine kunstwidrige, barbarische Vorstellung. Soll diese Ansicht aber nur bedeuten, daß der Dichter als Subjekt gegen sein Werk verschwinde, so ist sie das höchste Lob; sie heißt dann nichts anders, als daß man keine subjektive Manier des Vorstellens und Empfindens erkennen könne. Und dies ist in den homerischen Gesängen der Fall. Die Sache, die objektive Anschauungsweise des Volks allein stellt sich dar. Doch selbst der Volksgesang bedarf eines Mundes, der ihn aus dem vom Nationalgefühle erfüllten Innern heraussingt, und mehr noch macht ein in sich einiges Kunstwerk den in sich einigen Geist eines Individuums notwendig.“[1]

2. Der epische Weltzustand und die epischen Charaktere.

Was nun „die besonderen Bestimmungen des eigentlichen Epos“ oder dessen Grundcharakterzüge anlangt, so sind drei Hauptpunkte zu erörtern, wobei Hegel auf seine früheren ästhetischen Ausführungen zurückweist, namentlich die über „das Ideal“ und „den allgemeinen Weltzustand“.[2] Diese drei Hauptpunkte betreffen den

[1] Ebendas. S. 330—339. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXVIII S. 813—825 (Ideal), S. 825—830 (Weltzustand).

epischen Weltzustand, die epische Begebenheit und die epische Einheit. Die epischen Muster in jeder Beziehung sind die homerischen Gedichte: die Ilias und die Odyssee.

Der epische Weltzustand ist der heroische, in welchem die nationalen Bildungszustände nicht erst gemacht werden, sondern schon entwickelt und in objektiver Weise so gegeben sind, daß sie in individueller Lebendigkeit, in der Gestalt der Sitte und Gesinnung vor uns erscheinen. Nichts ist erzwungen und unfrei, sondern alles frei, individuell und lebendig. Die Fürsten dienen nicht dem Agamemnon, sondern gehorchen ihm, weil sie wollen, aus innerer Anerkennung. Wenn sie nicht wollen, so beginnt der Streit, wie von seiten des erzürnten Achilles, womit die Ilias anhebt. Ebenso folgen die Völker den Fürsten und Führern nicht in dienstbarer Gefolgschaft, sondern weil ihnen die Heldencharaktere imponieren; ebenso dient das Gesinde in den fürstlichen Häusern nicht aus Zwang, sondern aus Treue und Anhänglichkeit. Die Odyssee enthüllt uns das häusliche Leben der griechischen Fürsten, wir lernen die herrschenden Vorstellungsarten kennen, wie man sich die Erde, das Meer, die fremden Völker und ihre Wohnorte, die Behausung der Abgeschiedenen usf. vorstellt. Auf diese Weise werden wir auf dem epischen Grund und Boden einheimisch; daher ist auch in der Ilias die Beschreibung des Schildes des Achilles kein bloß äußeres Nebenwerk, denn auf ihm sind Szenen des menschlichen Lebens abgebildet, Hochzeiten, gerichtliche Handlungen, Ackerbau, Herden, Privatkriege der Städte usf. Dagegen „in dem Nibelungenliede fehlt die bestimmte Wirklichkeit eines anschaulichen Grundes und Bodens, so daß die Erzählung in dieser Rücksicht schon gegen den bänkelsängerischen Ton hingeht. Denn sie ist zwar weitläufig genug, doch in der Art, wie wenn Handwerkspursche von weitem davon gehört und die Sache nun nach ihrer Weise erzählen wollten. Wir bekommen die Sache nicht zu sehen, sondern merken nur das Unvermögen und Abmühen des Dichters. Diese langweilige Breite der Schwäche ist freilich im Heldenbuche noch ärger, bis sie endlich von den wirklichen Handwerkspurschen, welche Meistersänger waren, übertroffen worden ist."[1] Zum echten Epos gehört, daß zwischen seinem Weltzustande und dem unsrigen keine solche Kluft liegt, die uns das Sichhineinleben und Einheimischwerden

[1] Hegel. X. Abt. III. S. 339—346.

in dem Epos unmöglich macht. Eine solche Kluft liegt zwischen einer nationalen Mythologie, welche Klopstock wiederherstellen wollte, und unserer religiösen Vorstellungsart. Dasselbe gilt von dem Nibelungenliede. „Die Burgunder, Chriemhildens Rache, Siegfrieds Taten, der ganze Lebenszustand, das Schicksal des gesamten untergehenden Geschlechts, das nordische Wesen, König Etzel usf. — das alles hat mit unserem häuslichen, bürgerlichen, rechtlichen Leben, unseren Institutionen und Verfassungen in nichts mehr irgend einen lebendigen Zusammenhang." „Dergleichen jetzt noch zu etwas Nationalem oder gar zu einem Volksbuche machen zu wollen, ist der trivialste platteste Einfall gewesen."[1]

Was den epischen Weltzustand mit dem unsrigen, d. h. mit unseren poetischen Interessen verknüpft und darum zu dessen notwendigen Charakterzügen gehört, ist das allgemein Menschliche, das sich in den Helden und den Taten, welches das Epos erzählt, eindringlich ausprägt, auf die herrlichste Art in den homerischen Gedichten und sonst für die christlichen Völker nur noch in den alttestamentlichen Schilderungen der patriarchalischen Zustände, die Goethen schon als Kind gefesselt und bei seinen Wanderungen durch den Orient immer wieder zu sich als zu den erquicklichsten Schriften zurückgeführt haben.[2]

Nun aber muß der epische Weltzustand so beschaffen sein, daß eine Fülle von Begebenheiten aus ihm hervorgeht, nicht bloß Heldentaten, sondern zugleich auch Völkertaten, wozu der Grund in einer Völkerkollision liegt, welche der Schoß des Weltzustandes in sich enthält; die Entwicklung als der Ausbruch einer solchen Kollision besteht im Kriege und Kriegszuständen zwischen einander feindlichen und fremden Völkern, wie die Griechen und Trojaner (Homer), die Spanier und die Mauren (Cid), die christlichen Ritter und Sarazenen (Tasso), die Portugiesen und Inder (Camoens) usf. Die anschaulichste und imposanteste der kriegerischen Tugenden ist die Tapferkeit: darum ist die Tapferkeit die eigentliche epische Tugend. „Die Tapferkeit ist ein Seelenzustand und eine Tätigkeit, die sich weder für den lyrischen Ausdruck noch für das dramatische Handeln, sondern vorzugsweise für die epische Schilderung eignet. Denn im Dramatischen ist die innere geistige Stärke oder Schwäche, das sittlich berechtigte oder ver-

[1] Ebendas. S. 346—349. — [2] Ebendas. S. 349 u. 350.

werfliche Pathos die Hauptsache, im Epischen dagegen die Naturseite des Charakters."[1]

Solche Völkerkriege sind für die epische Welt und Dichtung weit angemessener als Eroberungskriege, wie der Zug Alexanders nach Asien, der schon nicht mehr ein heroisches, sondern ein durchaus monarchisches Gepräge hat, als Dynastienkämpfe und politische Parteikriege (Lucans Pharsalia, Voltaires Henriade), als Bruderkriege, wie der Kampf der Sieben gegen Theben, ein solcher Krieg ist nicht episch, sondern, wie auch Aristoteles erklärt hat, tragisch.[2]

Zu dem epischen Charakter der Völkerkriege kommt ihre weltgeschichtliche Bedeutsamkeit, nämlich die welthistorische Berechtigung, welche ein Volk gegen das andere herantreibt. Im trojanischen Kriege werden schon die ersten sagenhaften Kämpfe zwischen Griechen und Asiaten ausgefochten, dieses ungeheuren Gegensatzes, dessen kriegerische Ausführung den welthistorischen Wendepunkt der griechischen Geschichte ausmacht.[3]

Die epische Begebenheit ist von der dramatischen Handlung wohl zu unterscheiden: diese ist eine Handlung oder eine Reihe von Handlungen, die aus bestimmten Charakteren und deren Leidenschaften (πάθη) notwendig hervorgeht; jene dagegen ist eine Reihe von Begebnissen, ein Geschehen, das aus der Lage der Dinge, aus dem Komplex der Umstände hervorgeht, sich darum mannigfaltig verschlingt und verzweigt, weshalb die epische Einheit ganz anderer und weit mehr gelockerter Art ist, als die dramatische. Es ist, wie Hegel nachdrücklich hervorhebt, die Aufgabe der epischen Poesie, das Geschehen einer Handlung darzustellen und deshalb nicht nur die Außenseite einer Durchführung von Zwecken festzuhalten, sondern auch den äußeren Umständen, Naturereignissen und sonstigen Zufällen dasselbe Recht zu erteilen, welches im Handeln als solchem das Innere ausschließlich für sich in Anspruch nimmt.[4]

Das epische oder objektive Geschehen gelangt nur dann zu poetischer Lebendigkeit, wenn es mit dem Tun und Leiden eines Individuums auf das Engste verschmolzen ist. Wie ein Dichter das Ganze ersinnt und ausführt, so muß auch ein Individuum an der Spitze stehen, an welches die Begebenheit sich anknüpft und an derselben einen Gestalt sich fortleitet und abschließt. Eine

[1] Ebendas. S. 350—352. — [2] Ebendas. S. 352—354. Vgl. S. 378 u. 379.
[3] Ebendas. S. 354 u. 355. — [4] Ebendas. S. 355—357.

solche große und mächtige Individualität ist in der Ilias der erzürnte Achilles, in der Odyssee der heimkehrende Odysseus. Man soll mit dem Zorn des Achilles nicht rechten, als ob er besser getan hätte, sich zu mäßigen. „Welch ungeheures Selbstgefühl erhob nicht Alexandern über seine Freunde und das Leben so vieler Tausende. — Selbstrache, ja ein Zug von Grausamkeit ist die ähnliche Energie in heroischen Zeiten, und auch in dieser Beziehung ist Achill als epischer Charakter nicht zu schulmeistern." Achilles und Odysseus sind epische Charaktere. Die Odyssee zeigt uns diesen Charakter nicht nur in der tätigen Ausführung seines bestimmten Zwecks, sondern erzählt in breiter Entfaltung alles, was ihm auf seinen Irrfahrten begegnet, was er duldet, welche Hemmungen sich ihm in den Weg stellen, welche Gefahren er überstehen muß: nach den Abenteuern bei den Lotophagen, den Lästrygonen, dem Polyphem, der Aufenthalt bei der Kirke, der Gang in die Unterwelt, das Verweilen bei der Kalypso, das unbezähmbare Heimweh, die Fahrt zu und der Aufenthalt bei den Phäaken, endlich im Schlaf die Rückkehr nach Ithaka. Das ist kein dramatischer Gang der Begebenheiten, wohl aber in der vollkommensten Form ein epischer. „Im Epos gelten die Umstände und äußeren Zufälle in dem gleichen Maße, als der subjektive Wille, und was der Mensch vollbringt, geht an uns wie das vorüber, was von außen geschieht, so daß die menschliche Tat sich nun auch wirklich ebensosehr durch die Verwicklung der Umstände bedingt und zu Wege gebracht erweisen muß."[1]

3. Das epische Schicksal. Die epische Einheit und Episoden.

Wie sehr nun auch in dem epischen Geschehen die äußeren Umstände und Zufälle ihr launenhaftes Spiel treiben, so herrscht doch in ihrer Verflechtung eine Notwendigkeit, die durch nichts aufgehalten oder abgewendet werden kann: diese epische Notwendigkeit ist recht eigentlich das Schicksal. „Der dramatische Charakter macht sich sein Schicksal selber, dem epischen wird es gemacht, und diese Macht der Umstände, welche der Tat ihre individuelle Gestalt aufdringt, dem Menschen sein Los zuteilt, den Ausgang seiner Handlungen bestimmt, ist das eigentliche Walten des Schicksals. Was geschieht, gehört sich, es ist so und geschieht notwendig." Das epische Schicksal ist das Verhängnis. „Denn das Eigentliche, was sich vor uns auftut, ist ein großer

[1] Ebendas. S. 357—365.

allgemeiner Zustand, in welchem die Handlungen und Schicksale des Menschen als etwas Einzelnes und Vorübergehendes erscheinen. Dies Verhängnis ist die große Gerechtigkeit und wird nicht tragisch im dramatischen Sinne des Worts, in welchem das Individuum als Person, sondern in dem epischen Sinne, in welchem der Mensch in seiner Sache gerichtet erscheint, und die tragische Nemesis darin liegt, daß die Größe der Sache zu groß ist für die Individuen. So schwebt ein Ton der Trauer über dem Ganzen, wir sehen das Herrlichste früh vergehn; schon im Leben trauert Achilles über seinen Tod."[1]

Was zuletzt die epische Einheit betrifft, so handelt es sich um den individuellen Ausgangspunkt oder „die Anfangssituation", um den Fortgang und die Abrundung, und zwar in allen drei Beziehungen um den epischen Charakter der Darstellung. Ein solcher Ausgangspunkt ist z. B. in der Ilias der Zorn des Achilles und sein Streit mit dem Agamemnon; die Odyssee hat zwei Ausgangspunkte: die durch Kalypso gehemmte Heimkehr des Odysseus und die Bedrängnisse der Penelope in Ithaka, womit die Fahrt des Telemach, um den Vater aufzusuchen, unmittelbar zusammenhängt.[2]

Der epische Fortgang geschieht in der verweilenden anschaulichen Breite der Erzählung und unterscheidet sich dadurch von dem Charakter der dramatischen Darstellung, die ihrem Zwecke gemäß von Handlung zu Handlung fortschreitet, während das Epos den Fluß des Geschehens geflissentlich unterbricht, Hemmungen eintreten läßt, Episoden einschaltet und ausführt, die keineswegs als etwas dem epischen Werke Überflüssiges anzusehen sind, sondern notwendige Bestandteile seiner Fülle und Vollkommenheit ausmachen. In keiner anderen Gattung hat das Episodische so sehr ein Recht, sich fast bis zum Scheine ungefesselter Selbständigkeit zu emanzipieren als im Epos. Weil im epischen Weltzustande die Umstände eine so große Bedeutung und Mannigfaltigkeit haben, darum wollen sie ausführlich und in der Breite geschildert sein, daher die Notwendigkeit der Episoden und der Hemmungen. Die ganze Heimkehr des Odysseus, das Thema der Odyssee geschieht durch lauter Hemmungen. Alle diese Hemmungen sind vollkommen motiviert sowohl durch die Macht der Umstände als durch den Charakter des Odysseus, d. h. eben sie sind episch motiviert. So verhält es sich auch mit den lyrischen Episoden, wie in der Ilias

[1] Ebendas. S. 366. — [2] Ebendas. S. 367—380.

mit den Klagen des Achilles über den Tod des Patroklos, mit den Klagen der Hekuba über den Tod des Hektor und mit jener Episode, die zum Schönsten gehört, was die epische Poesie zu geben imstande ist: dem Abschiede des Hektor von der Andromache, die er am stäischen Tor findet, nachdem er sie im Hause vergeblich gesucht hat. Daß Andromache verlassen und schutzlos sein wird, da sie weder Vater noch Mutter mehr hat, und Hektor ihr beides war; daß Hektor das Vaterland verteidigen muß, obwohl er weiß, daß der Tag kommt, wo die heilige Ilios hinsinkt, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs usf., das sind tief ergreifende und rührende, aber zugleich ganz epische Motive.[1]

Wie weit sich nun auch die Episoden ausbreiten, so darf doch darüber die Einheit und Abrundung des Ganzen nicht verloren gehen, nur ist die epische Einheit anderer Art als die dramatische. Es handelt sich hier um „den Unterschied zwischen einem bloßen Geschehen und zwischen einer bestimmten Handlung, welche, episch erzählt, die Form der Begebenheit annimmt". Die epische Einheit besteht in der Folge, dem Zusammenhang und dem abschließenden Zusammenhalt der Begebenheiten. Einen solchen notwendigen Abschluß dem Epos absprechen wollen, wodurch es aufhören würde, ein Kunstwerk zu sein, ist „eine rohe und barbarische Ansicht", obwohl sie gegenwärtig von geistvollen und gelehrten Männern, wie z. B. Fr. A. Wolf, verfochten wird.[2]

Mit dem Zorn des Achilles beginnt die Ilias, die Folge ist seine Tatlosigkeit, die Folge davon die Siege der Troer, der Tod des Patroklos, die Klage und Rückkehr des Achilles, der Tod des Hektor. Und nun, so meint man, ist alles aus, wozu noch die letzten Gesänge? „Glaubt man aber, mit dem Tode schon sei alles aus, und jetzt könne man weglaufen, so bezeugt dies nichts als eine Rohheit der Vorstellung. Mit dem Tode ist nur die Natur fertig, nicht der Mensch, nicht die Sitte und Sittlichkeit, welche für die gefallenen Helden die Ehre der Bestattung fordert. So fügen sich allem Bisherigen die Spiele an Patroklus Grabe, die erschütternden Bitten des Priamus, die Versöhnung des Achilles, der dem Vater den Leichnam des Sohnes zurückgibt, damit auch diesem die Ehre der Toten nicht fehle, zum schönsten Abschlusse befriedigend an."[3]

---

[1] Ebendas. S. 380—389. — [2] Ebendas. S. 388 flgd.
[3] Ebendas. S. 389—391.

4. Der Entwicklungsgang der epischen Poesie.

Es besteht eine innere, aus ihren Grundrichtungen einleuchtende Verwandtschaft zwischen der Skulptur und der epischen Poesie; daher ist es nicht zufällig, daß beide in ihrer ursprünglichen und unübertroffenen Wirklichkeit bei den Griechen hervorgetreten sind.

Den weltgeschichtlichen Stufen gemäß unterscheidet sich „die Entwicklungsgeschichte der epischen Poesie“ in das orientalische, klassische und romantische Epos; unter dem klassischen ist das griechische (homerische) und dessen Nachbildung bei den Römern zu verstehen, deren höchste epische Leistung Virgils Äneide ist. Das Nachgeahmte hat immer etwas Gemachtes, Künstliches, Theatralisches, an dessen Wahrheit der Dichter selbst nicht glaubt; so sind die Götter Virgils Erdichtungen und Maschinerien; Homer ist nicht zu travestieren, wohl aber Virgil, wie Blumauer gezeigt hat.

Das orientalische Epos entwickelt sich bei den Indern und Persern. Die beiden großen, schon früher erwähnten epischen Werke der indischen Nationalpoesie, auf deren Charakteristik und Entstehungsart Hegel nicht näher eingeht, sind Maha-Bharata und Ramajana (die Geschichte vom Rama). Das große persische Epos ist Schahnameh (das Königsbuch) des Firdusi aus Tus, auf dem Untergange aus dem 10. ins 11. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, welches in fast 60000 Doppelversen die Geschichte der Perser vom Anbeginn der Welt bis zum Untergange der Sassaniden (651) erzählt, es gehört nicht dem vorchristlichen Orient an, sondern fällt in die Zeit der mohammedanischen Perser.

In Ansehung des romantischen Weltalters hat Hegel die epischen Werke der skandinavischen, keltischen, germanischen und romanischen Völker unterschieden, er hat in der ersten Beziehung die Edda, in der zweiten Ossian genannt, ohne in beiden Gegenständen mit den kritischen Untersuchungen vertraut sein zu können, die nach ihm gekommen sind; er ist weder auf die isländische Skaldenpoesie, die in der Edda, der früheren und späteren (prosaischen und poetischen), zutage tritt, noch auf die irische und schottische Bardenpoesie, die man in den von J. Macpherson angeblich in den schottischen Hochlanden gesammelten Liedern Ossians zu haben glaubte, näher eingegangen; den Kern der sogenannten ossianischen Gesänge hielt er nach Grund- und Lokalton für alt und echt. Die keltisch-britische Sage von dem Könige

Arthur, dem Sachsenbesieger, und seiner Tafelrunde ist der deutschen Sage von Karl dem Großen und seinen Pairs nachgebildet; aus den Rittern der Tafelrunde sind die vollkommensten Ideale des Rittertums, insbesondere die Ritter des heiligen Gral hervorgegangen: Sagen, welche in Nordfrankreich in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts durch Chrétien de Troyes und nach ihm in Deutschland durch Wolfram von Eschenbach (Parzival) episch ausgestaltet worden sind. Das deutsche Epos ist das Nibelungenlied, worüber wir Hegels abschätziges Urteil, indem er dasselbe mit dem griechischen Epos vergleicht, schon kennen gelernt haben. Die Helden der Nibelungen „sehen mehr rohen Holzbildern ähnlich, als sie der menschlich ausgearbeiteten, geistvollen Individualität der homerischen Helden und Frauen vergleichbar sind."[1]

Das eigentliche romantische Kunstepos, das reichhaltigste, in sich gediegenste Werk des christlich-katholischen Weltalters, der größte Stoff und das größte Gedicht in diesem Gebiete ist Dantes göttliche Komödie, auf welche Hegel gern zu sprechen kommt, so oft sich in seinem Ideengange die Gelegenheit dazu bietet. Schon als die Rede davon war, daß dem epischen Weltzustande eine Völkerkollision inwohnen müsse, hatte er darauf hingewiesen, daß nach den religiösen Anschauungen des Christentums dem menschlichen Weltzustande überhaupt eine „Grundkollision" vorausgehe, nämlich der diabolische Abfall von Gott, daher die Macht der Sünde in der Menschheit und die Notwendigkeit der Erlösung; demgemäß teilt sich das Ganze der Menschheit in die drei Reiche der Verdammten, der in der Läuterung Begriffenen und der Seligen: diese drei Reiche sind die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies. Statt einer besonderen Begebenheit hat das Dantesche Epos das ewige Handeln, den absoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geschehen und ihren unabänderlichen Kreisen zum Gegenstande und entbehrt dadurch am wenigsten der festesten Gliederung und Rundung. Deshalb konnte auch der Dichter sein Epos in keiner anderen Form darstellen, als in der einer Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies. Wie Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht haben, so hat Dante die ewigen Urteile Gottes dem christlich-katholischen Weltalter gleichsam plastisch dargestellt und verkörpert. „Die Verewigung durch die Mne-

[1] Ebendas. S. 396—408.

mosyne des Dichters gilt hier objektiv als das eigene Urteil Gottes, in dessen Namen der kühnste Geist seiner Zeit die ganze Gegenwart und Vergangenheit verdammt oder selig spricht." „Das Altertum blickt zwar in diese Welt des katholischen Dichters herein, doch nur als Leitstern und Gefährte menschlicher Weisheit und Bildung, denn, wo es auf Lehre und Dogma ankommt, führt nur die Scholastik christlicher Theologie und Liebe das Wort."[1]

Von den epischen Darstellungen des Rittertums und ihrer Selbstauflösung in Ariosto und Cervantes ist schon in der Entwicklung der romantischen Kunstform die Rede gewesen; Tassos Gedicht von der Befreiung Jerusalems ist keine Epopöe, sondern ein Poëma, eine künstliche Nachahmung des virgilischen Epos, welches selbst schon eine künstliche Nachahmung war, und verdankt seine Popularität nur dem Wohlklang seiner Verse. Auf dem Übergange zur neuen Zeit stehen die Luisiaden des Camoens, die Heroenzüge der Portugiesen (Lusitanier) nach Afrika und Indien. Die epischen Gedichte nach der Weltepoche der Reformation sind Miltons verlorenes Paradies, Klopstocks Messias und Voltaires Henriade, die ihre Zeit gehabt und verloren haben, da ihnen der epische und heroische Weltzustand fehlte; die epischen Gedichte der modernen Welt richten sich auf die häuslichen und geselligen Kreise des privaten Lebens und sind darum nicht heroisch, sondern idyllisch. Die Luise von Voß ist das naheliegende Beispiel eines solchen idyllischen Epos; unübertroffen und unübertrefflich ist Goethes Hermann und Dorothea: im Vordergrunde das deutsche Landstädtchen mit seinen kleinen Interessen und seinen charakteristischen, ausdrucksvollen Persönlichkeiten, im Hintergrunde die Weltrevolution, zwar in die Ferne gestellt, aber zugleich den beschränkten Gesichtskreis, den das Gedicht schildert, auf die glücklichste Art erweiternd.

Das prosaische Epos ist der Roman, die Erzählung und die Novelle.[2]

Die Ästhetik lehrt, wie die Gattungen der Kunst, auch die der Poesie sich differenzieren und verzweigen, wie daraus Kunst- und Literaturgeschichte hervorgehen, aber es kann nicht ihre Aufgabe sein, diese historischen Themata selbst auszuführen und damit ihre Grenzen ins Ungemessene zu überschreiten.

---

[1] Ebendas. S. 409 u. 410. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXIX. S. 855—858. — [2] Ebendas. S. 410—418

III. Die lyrische Poesie.

1. Lyrisch-epische Formen.

Der subjektive und erzeugende Grund, aus welchem das epische Werk hervorgeht, ohne denselben darzustellen und zu enthüllen, ist der Dichter als dieses einzelne Subjekt, als diese von poetischen Vorstellungen erfüllte Innerlichkeit, die nun auch für sich hervortreten, zum Wort gelangen und dichterisch ausgesprochen sein will. Dies geschieht durch die lyrische Poesie, welche, da sie von keinem ausgebildeten Welt- und Volkszustande abhängt, in allen Zeiten der nationalen Entwicklung entstehen kann. Ihr Thema ist (nicht das beliebige, sondern) das poetische Innere, das von einem bedeutenden, allgemeingültigen Inhalt bewegte Gemüt. Darum handelt Hegel, wie bei der epischen, so auch bei der lyrischen Poesie, nur noch kürzer und gedrängter, von deren allgemeinem Charakter, besonderen Bestimmungen und historischer Entwicklung.[1]

Wie die lyrische Poesie aus der epischen hervorgeht, so besteht auch ihr erster Typus und allgemeiner Charakter darin, daß sie ihren epischen Inhalt lyrisch formt und behandelt. Ein Epigramm ist episch, wenn es den Gegenstand bezeichnet und sagt, was er ist; es ist lyrisch, wenn es sagt, was der Dichter über den Gegenstand denkt, wenn es in aller Kürze und Schärfe die geistvolle Reflexion, den witzigen Einfall des Dichters ausspricht, wie die Xenien von Goethe und Schiller. Wenn eine Begebenheit so erzählt wird, daß nicht das Geschehen, sondern die Stimmung, in welche sie den Dichter versetzt hat, den vorherrschenden und durchgängigen Grundton der Behandlung ausmacht, so hat die Erzählung einen lyrischen Charakter, wie die Balladen von Goethe, Schiller, Bürger usf., oder die Romanzen, welche aus dem Gange einer Begebenheit die charakteristischen Situationen und stimmungsvollen Momente besonders herausheben und darstellen. Wenn in dem Gange einer Schilderung das Gemüt des Dichters von der tiefen Bedeutung einer Sache, eines Moments, einer Situation so ergriffen wird, daß er diesen Gegenstand in seiner ganzen Gewalt erscheinen und wirken läßt, so hat seine Erzählung einen vollkommen lyrischen Charakter. „Dies ist z. B. durchweg beinahe bei Schiller der Fall, sowohl in den eigentlich lyrischen Gedichten als auch in den Balladen, in betreff auf welche ich nur an die grandiose Beschreibung des

[1] Ebendas. S. 419—478.

Eumenidenchores in den Kranichen des Ibykus erinnern will, die weder dramatisch noch episch ist, sondern lyrisch."

Die sogenannten Gelegenheitsgedichte, veranlaßt durch festliche Begebenheiten öffentlicher oder nichtöffentlicher Art, gehören auch zum allgemeinen Charakter der lyrischen Poesie. Das grandioseste Beispiel sind Pindars Preisgesänge. Ein Gelegenheitsgedicht ohne festlichen und öffentlichen Anlaß, aber von der umfassendsten Art, da es das ganze menschliche und bürgerliche Leben in seinen Hauptmomenten zu seinem Thema gemacht hat, ist Schillers Lied von der Glocke. Episch ist die Darstellung der äußeren Stufenfolge im Geschäfte des Glockengießers, lyrisch die hieran angeknüpften Ergüsse der Empfindung wie der verschiedenartigen Lebensbetrachtungen und Schilderungen menschlicher Zustände.

Der Gegenstand des lyrischen Dichters ist er selbst, sein eigenes poetisches Innere, seine großartige Innerlichkeit. Als das Beispiel einer solchen großartigen Innerlichkeit nennt Hegel seinen Landsmann Schiller. Mit vollem Recht. Es gereicht dem Philosophen zum Ruhm, es gereicht seinem Verstande und Tiefblick zur Probe und Bestätigung, daß er die Größe Schillers erkannt und gelehrt hat. „Auf diesem Standpunkte kann sich das subjektive Innere gleichsam zu Gemütssituationen der großartigsten Anschauung und der über alles hinblickenden Ideen erweitern und vertiefen. Von dieser Art ist z. B. ein großer Teil der Schillerschen Gedichte. Das Vernünftige, Große ist Angelegenheit seines Herzens; doch besingt er weder hymnenartig einen religiösen oder substantiellen Gegenstand, noch tritt er bei äußeren Gelegenheiten auf fremden Anstoß als Sänger auf, sondern fängt im Gemüte an, dessen höchste Interessen bei ihm die Ideale des Lebens, der Schönheit, die unvergänglichen Rechte und Gedanken der Menschheit sind."[1] „Alles an ihm war großartig", hat Goethe gesagt. Was hätte auch nicht großartig sein sollen, da es das Innere war?

2. Volks- und Kunstpoesie. Goethe.

In der lyrischen Poesie wird sich der Mensch selber zum Kunstwerk, während dem epischen Dichter der fremde Heros und dessen Taten und Ereignisse zum Inhalt dienen. Denn in der Lyrik ist es eben nicht die objektive Gesamtheit und individuelle Handlung, sondern das Subjekt als Subjekt, was die Form und

[1] Ebendas. S. 419—434.

den Inhalt abgibt. Unter Subjekt sind aber die Entwicklungs- und Bildungsstufen des Bewußtseins zu verstehen, welche den Zeitaltern und Volkszuständen angehören, darum auch den allgemeinen Charakter der lyrischen Poesie bestimmen und dieselbe in die zwei Hauptarten der Volkspoesie und Kunstpoesie unterscheiden, je nachdem das dichtende Subjekt noch ungetrennt mit dem Volksbewußtsein und Volksleben zusammenhängt, in ihm aufgeht und sich darin verliert oder, als persönliches Bewußtsein davon losgelöst, ihm gegenübersteht und aus eigener Reflexion und Kunst sein Inneres dichterisch darstellt. Die Volkspoesie ist mannigfaltig, wie die Völker und ihre Schicksale, reflexionslos, natürlich und frisch, wie das unmittelbare Leben selbst; sie ist darum konzentriert, universell und innig. Darin liegt ihr Zauber als Poesie und ihre lehrreiche Bedeutung für die Erkenntnis und das Studium der Poesie und ihrer Quellen, weshalb Herder auf die Sammlung solcher Lieder aus dem Munde der Völker selbst als Führer so erweckend und erfolgreich hingewiesen hat. Unter seinen Jüngern war der junge Goethe, der Volkslieder sammelte und übersetzte. Als eine seiner Übersetzungen nennt Hegel den „Klaggesang der edlen Frauen des Asan Aga aus dem Morlackischen".[1]

Es ist also keineswegs gemeint, daß die Kunstpoesie unter allen Umständen höher steht als die Volkspoesie, was so viel heißen würde, als den Volkssängern die Meistersänger vorzuziehen; wohl aber besteht in der lyrischen Dichtung von der Volkspoesie zur Kunstpoesie ein notwendiger Fortschritt, der in den großen und erhabenen Dichtern der Welt auf eine unverkennbare und jedem einleuchtende Art zutage tritt. Man braucht nur Pindar zu nennen, der in seinen Gedichten nicht sowohl den Helden durch den Ruhm, den er über ihn verbreitet, hören läßt, als sich den Dichter. „Nicht er hat die Ehre gehabt, jene Sieger zu besingen, sondern die Ehre, die sie erhalten, ist, daß Pindar sie besungen hat. Diese hervorragende innere Größe macht den Adel des lyrischen Dichters aus. Homer ist in seinem Epos als Individuum so sehr aufgeopfert, daß man ihm jetzt nicht einmal eine Existenz überhaupt mehr zugestehen will, doch seine Heroen leben unsterblich fort; Pindars Helden dagegen sind uns leere Namen geblieben; er selbst aber, der sich gesungen und seine Ehre gegeben hat, steht unvergeß-

[1] Ebendas. S. 431—441.

lich als Dichter da; der Ruhm, den die Helden in Anspruch nehmen dürfen, ist nur ein Anhängsel an dem Ruhme des lyrischen Sängers." Augustus, als er schon Herr der Welt war, wünschte sich einen vertrauten Verkehr mit dem Dichter Horaz, und dieser rechnete es jenem zum Ruhme, daß er mit dem Weltfrieden einen Zustand geschaffen habe, der ihm, dem Dichter, angemessen und willkommen sei. Es war „ein ehrenwerter Zug Klopstocks, daß er zu seiner Zeit wieder die selbständige Würde des Sängers gefühlt" und zur Anerkennung gebracht hat; er hat „den Dichter aus dem Verhältnis des Hofpoeten und Jedermannspoeten, sowie aus einer müßigen, nichtsnutzigen Spielerei herausgerissen, womit ein Mensch sich nur ruiniert." — Wenn man Goethen, eine der erhabensten und interessantesten Persönlichkeiten, die es je gegeben, nicht in dem ganzen Umkreise seiner lyrischen Gedichte kennengelernt hat, so kennt man ihn nicht. Er hat „in der Mannigfaltigkeit seines reichen Lebens sich immer dichtend verhalten. Auch hierin gehört er zu den ausgezeichnetsten Menschen. Selten läßt sich ein Individuum finden, dessen Interesse so nach allen und jeden Seiten hin tätig war, und doch lebte er dieser unendlichen Ausbreitung ohngeachtet durchweg in sich, und was ihn berührte, verwandelte er in poetische Anschauung. Sein Leben nach außen, die Eigentümlichkeiten seines im Täglichen eher verschlossenen als offenen Herzens, seine wissenschaftlichen Richtungen und Ergebnisse andauernder Forschung, die Erfahrungssätze seines durchgebildeten praktischen Sinns, seine ethischen Maximen, die Eindrücke, welche die mannigfach sich durchkreuzenden Erscheinungen der Zeit auf ihn machten, die Resultate, die er sich daraus zog, die sprudelnde Lust und der Mut der Jugend, die gebildete Kraft und innere Schönheit seiner Mannesjahre, die umfassende frohe Weisheit seines Alters — alles ward bei ihm zum lyrischen Erguß, in welchem er ebenso das leichteste Anspielen an die Empfindung, als die härtesten schmerzlichen Konflikte des Geistes aussprach und sich durch dieses Aussprechen davon befreite."[1] Ich habe diese Stelle ganz wiedergegeben, weil sie von der persönlichen und sachlichen Kenntnis, welche Hegel von dem großen Dichter gehabt hat, ein sehr beredtes Zeugnis ablegt und zu dem Besten und Tiefsten gehört, was über Goethe gesagt ist.

[1] Ebendas. a. „Der lyrische Dichter". S. 441—446.

3. Lyrische Einheit und Episoden.

Das epische Kunstwerk hat äußere Weltzustände zu schildern und bedarf deshalb der anschaulichen und breiten Darstellung; das lyrische Kunstwerk dagegen hat innere Seelenzustände auszusprechen und will deshalb konzentriert sein, wie diese selbst. Die Empfindung geht in die Tiefe, nicht in die Breite. Darum besteht die lyrische Einheit in der „Zusammengezogenheit".

Auch das lyrische Kunstwerk hat seine Episoden, die natürlich ganz anderer Art sind als die epischen, welche sich einschalten, um den Gang des Ganzen zu verlangsamen, zu hemmen und neue Seiten des objektiven Weltzustandes zu enthüllen, während die lyrischen Episoden völlig subjektiver Art sind, den inneren Seelenzuständen auf irgendeine Art assoziiert, „überraschende Wendungen, witzige Kombinationen und plötzliche, fast gewaltsame Übergänge". Man könnte Heinesche Gedichte als Beispiele nennen.[1]

4. Hymnus, Ode, Lied. Schiller.

Die Arten der eigentlichen Lyrik sind die Arten, wie sich das dichtende Bewußtsein zu seinem Gegenstande verhält, und gehören deshalb, wie „der lyrische Dichter" und „das lyrische Kunstwerk" zu dem, was Hegel die „besonderen Seiten der lyrischen Poesie" genannt hat. Diese Arten stellen uns einen Stufengang dar, in welchem das Bewußtsein zuerst in seinem Gegenstande völlig aufgeht und sich gleichsam von ihm verzehren läßt, dann zu sich zurückkehrt, sich in seiner eigenen Selbständigkeit wiederherstellt, erhöht und die Gegenstände, die es ergreift, erhebt, nun mit voller Freiheit sich über eine Welt von Objekten, große und kleine, bedeutende und geringfügige, ausbreitet, spielend darin gehen läßt, sich in den Gegenständen, diese in sich darstellt und offenbart, endlich die großartigen Ideen erzeugt und dichterisch sowohl gestaltet als bemeistert und, beherrscht und beherrschend, mit der vollkommensten Meisterschaft darüber schaltet und waltet.

Die epische Grundform der lyrischen Poesie, indem das Bewußtsein in die Anschauung Gottes und der Götter sich versenkt und mit völliger Selbstvergessenheit darin aufgeht, ist der Hymnus; der Aufschwung und das Aufjauchzen der Seele stellt sich dar im Dithyrambus, das Siegeslied im Päan, der religiöse Lob- und Preisgesang in den Psalmen. Die Macht und Weisheit der Götter ist das Thema der chorischen Lyrik in der antiken Tragödie.

[1] Ebendas. S. 446—450.

Die zweite Grundform beruht auf der Erhabenheit des dichterischen Bewußtseins, welches große Gegenstände wählt, wie den Ruhm und Preis der Götter, Helden, Fürsten, Liebe, Schönheit, Kunst, Freundschaft usf., und von diesem Gehalt sich durchdrungen zeigt, oder durch seine Wahl die Gegenstände bedeutend und gewichtig macht, auch die unbedeutenden und kleinen Vorfälle. Diese Gestalt der lyrischen Poesie ist die Ode. Von der ersten Art der Ode sind die Gesänge Pindars, von der anderen liefern Horaz und Klopstock Beispiele. Die Form der Ode ist die subjektive Begeisterung, bei welcher das Subjekt sich seiner Begeisterung und ihres Wertes in vollem Maße bewußt ist.

Die dritte Grundform ist das Lied, worin das dichterische Bewußtsein sich in allen möglichen Objekten ergeht, die sein Inneres erfüllt oder berührt haben; daher beschreibt das Lied in der Mannigfaltigkeit seines Inhalts den weitesten Umkreis. Zu diesem Inhalte gehören auch die nationalen Sagen, Sitten und Erlebnisse; daher bilden die Volkslieder eine so wichtige und wesentliche Art der Lieder überhaupt. „In seinen Liedern ist sich jedes Volk auch am meisten heimisch und behaglich." Und da es ein protestantisches Volk gibt, so können auch die protestantischen Kirchen- und Gemeindelieder zu den Volksliedern gerechnet werden. Wie die menschlichen Erlebnisse zeitlich und flüchtig sind, so hat auch die Liederpoesie ihre Zeit, das einzelne Lied wie die einzelne Stimmung entsteht und vergeht, regt an, erfreut und wird vergessen. „Jede Zeit schlägt ihren neuen Liederton an, und der frühere klingt ab, bis er gänzlich verstummt."

Die letzte Stufe der lyrischen Poesie hat keine besondere Art, sondern nur einen Dichter: es ist die Schillersche Lyrik, es sind Gedichte, wie die Resignation, die Ideale, die Künstler, das Ideal und das Leben usf. „Sie sind ebensowenig eigentliche Lieder als Oden oder Hymnen, Episteln, Sonette oder Elegien im antiken Sinne; sie nehmen im Gegenteil einen von allen diesen Arten verschiedenen Standpunkt ein. Was sie auszeichnet, ist besonders der großartige Grundgedanke ihres Inhalts, von welchem der Dichter jedoch weder dithyrambisch fortgerissen erscheint, noch im Drange der Begeisterung mit der Größe seines Gegenstandes kämpft, sondern desselben vollkommen Meister bleibt und ihn mit eigener poetischer Reflexion, in ebenso schwungreicher Em-

pfindung als umfassender Weite der Betrachtung mit hinreißender Gewalt in den prächtigsten volltönendsten Worten und Bildern, doch meist ganz einfachen aber schlagenden Rhythmen und Reimen nach allen Seiten hin vollständig expliziert. Diese großen Gedanken und gründlichen Interessen, denen sein ganzes Leben geweiht war, erscheinen deshalb als das innerste Eigentum seines Geistes, aber er singt nicht still in sich oder in geselligem Kreise, wie Goethes liederreicher Mund, sondern wie ein Sänger, der einen für sich selbst würdigen Gehalt einer Versammlung der Hervorragendsten und Besten vorträgt. So tönen seine Lieder, wie er selbst von seiner Glocke sagt:

Hoch überm niedern Erdenleben
Soll sie in blauem Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, schweben
Und grenzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme sein von oben,
Wie der Gestirne helle Schar,
Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
Nur ewigen und ernsten Dingen
Sei ihr metallner Mund geweiht,
Und stündlich mit den schnellen Schwingen
Berühr' im Fluge sie die Zeit."[1]

IV. Die dramatische Poesie.

1. Der allgemeine Charakter.

Das dramatische Kunstwerk vereinigt die Objektivität des Epos mit dem subjektiven Prinzipe der Lyrik und stellt demnach die Begebenheit oder das Geschehen dar, nicht wie es aus den Umständen und der Stellung der Individuen, sondern wie es aus dem inneren Wollen der letzteren, d. h. aus den Charakteren hervorgeht. Ein solches gewolltes und beabsichtigtes Geschehen heißt Handeln, das dramatische Individuum hat kein Verhängnis, sondern bricht die Frucht seiner eigenen Taten. Die Quelle der Handlung ist Wille und Charakter, das Thema ist der Zweck, wie schon Aristoteles in seiner Poetik (Kap. 6) gesagt hat, daß die Handlung zwei Ursachen habe, Gesinnung und Charakter (διάνοια und ἦθος), die Hauptsache aber sei der Zweck (τέλος). Der individuelle dramatische Zweck ist dergestalt bestimmt, daß er die

[1] Ebendas. S. 450—466. Daß (S. 465) „das Reich der Schatten" und „das Ideal und das Leben" als zwei verschiedene Gedichte genannt sind, während es verschiedene Benennungen desselben Gedichtes sind, ist wohl eine Unachtsamkeit des Herausgebers und kommt nicht auf Hegels Rechnung.

Zwecke anderer Individuen gegen sich aufregt und hervorruft, wodurch eine Kollision der Charaktere, ihrer Zwecke und Handlungen entsteht, welche recht eigentlich das Thema und den Inhalt des dramatischen Kunstwerks ausmacht. Was im Epos die Mächte der Welt oder die Götter sind, das sind im Drama, namentlich in der Tragödie die leidenschaftlich gewollten Zwecke oder die πάθη der Charaktere. „Das Drama ist die Auflösung der Einseitigkeit dieser Mächte, welche in den Individuen sich verselbständigen; sei es nun, daß sie sich, wie in der Tragödie, feindselig gegenüberstehn oder, wie in der Komödie, sich als sich an ihnen selbst unmittelbar auflösend zeigen.“[1]

Aus diesem Begriffe des Dramas folgt die Art seiner Einheit, seiner Entfaltung, seiner Gliederung und seines Abschlusses. Die sogenannten drei Einheiten der Zeit, des Orts und der Handlung stammen nicht von Aristoteles, sondern von den Franzosen. Aristoteles hat über die Einheit des Orts nichts und von der Einheit der Zeit (Poet. Kap. 5) gesagt, daß sie meist die Dauer eines Tages nicht überschreite; das wahrhaft unverletzliche Gesetz ist die Einheit der Handlung, die strenger oder loser sein kann, je nachdem episodische Nebenpersonen und Nebenhandlungen mehr oder weniger ausgeschlossen sind. Der Kern der Handlung ist die Kollision der Charaktere; daher besteht die Einheit der Handlung in der Anlage zur Kollision und ihrem Ausbruch, in dem Kampfe der entgegengesetzten Zwecke und ihrer Ausgleichung. Der eigentlich dramatische Verlauf ist die Fortbewegung zur Endkatastrophe, ausschließend alle epischen Episoden, welche den Charakter der Hemmung haben. Demgemäß gliedert sich das Drama in drei Hauptteile, Anfang, Mitte und Ende, und erweist sich dadurch als ein Ganzes, wie Aristoteles in seiner Poetik (Kap. 7) sagt, daß ein Ganzes sei, was Anfang, Mitte und Ende habe. Der Anfang ist der Ausbruch der Kollision, die Mitte ist der Kampf, das Ende die Ausgleichung. Die Hauptmomente der Handlung sind selbst Handlungen oder Akte. „Der Zahl nach hat jedes Drama am sachgemäßesten drei solcher Akte, von denen der erste das Hervortreten der Kollision exponiert, welche sodann im zweiten sich lebendig als Aufeinanderstoßen der Interessen, als Differenz, Kampf und Verwicklung auftut, bis sie dann endlich im dritten, auf die Spitze des Widerspruchs

[1] Ebendas. S. 481—486.

getrieben, sich notwendig löst.“ Wenn der zweite Akt in drei Akte zerlegt wird, wie bei den Engländern, Franzosen und Deutschen, so entstehen fünf Akte. Seinem Begriffe gemäß ist das Drama (Tragödie) eine **Trilogie**, wie bei den Alten.[1]

Da nun das dramatische Kunstwerk eine Reihe von Handlungen in voller Lebendigkeit und Gegenwart darstellt, so will es nicht erzählt, nicht bloß gelesen, auch nicht bloß **vorgelesen**, sondern vergegenwärtigt, aufgeführt und angeschaut werden. Die Aufführung geschieht durch die **Schauspielkunst**, die Anschauung durch das im Zuschauerraum versammelte **Publikum**; daher hat das dramatische Kunstwerk eine notwendige Beziehung sowohl zur Schauspielkunst als auch zum Publikum oder, um beides in einem zu sagen, zum **Theater**. Die Aufführbarkeit gehört zur Aufgabe und die gelungene Aufführung zur Probe des Dramas. Tieck und die Schlegels haben vom Standpunkt ihrer sogenannten Ironie aus törichterweise das Publikum verachtet und ihm Trotz bieten wollen, sie haben törichterweise und aus Neid gegen seine wohlverdiente Popularität abschätzig über Schiller geurteilt.[2]

Keine noch so vorzügliche und verständnisvolle Vorlesung, welche selbst die Schwierigkeiten, die der Wechsel der Personen und Stimmen dem Vorleser verursacht, zu überwinden vermag (was immer nur bis zu einem gewissen Grade möglich ist), kann die Aufführung ersetzen, denn je mehr die innere Anschauung befriedigt wird, um so lebhafter regt sich das Bedürfnis nach der äußeren und vollen Anschauung: man will die Personen vor sich sehen, die uns in Aktion, Mienenspiel und Rede die Handlung verkörpern. Der moderne Schauspieler hat einen Charakter darzustellen, mit dem er sich zusammenschließen, in welchem er mit seiner ganzen Persönlichkeit aufgehen und gleichsam untertauchen muß: er ist deshalb ein **Künstler**, was der griechische Schauspieler, der mit seiner Maske einem lebendigen Skulpturbilde glich, ohne Mienenspiel und lebendige individuelle Aktion, nicht war und sein konnte, weshalb es auch keine berühmte griechische Mimen gegeben hat. Wie ausdrucksvoll muß das Mienenspiel des modernen Schauspielers sein, da oft nur dadurch allein eine höchst gehaltvolle Aktion auszuführen ist, wie z. B. am Schluß des Wallenstein, wo Alles in dem Mienenspiel des Oktavio liegt, als ihm Gordon

[1] Ebendas. S. 486—495. — [2] Ebendas. S. 501—510 (S. 502), S. 510—512.

mit vorwurfsvollem Blick das kaiserliche Schreiben überreicht: „Dem Fürsten Piccolomini“.[1]

2. Tragödie, Komödie und Drama.

Das durchgängige Thema aller dramatischen Kunstwerke ist die Darstellung der Charaktere und ihrer Zwecke, des Zwistes der Charaktere und seines Resultats. Aus dem Unterschiede der Charaktere und ihrer Zwecke oder, was dasselbe heißt, aus der Art und Weise, wie sich die Individuen zu ihren Zwecken verhalten, ergeben sich die besonderen Arten der dramatischen Poesie, sowohl die entgegengesetzten als auch deren Vermittlung. Es ist der Gegensatz des Tragischen und Komischen, der aus dem Entwicklungsgange des menschlichen Geistes notwendig hervorgeht, darum auch in der Lehre vom Ideal und von den Kunstformen schon zur Sprache gekommen ist, aber erst durch die dramatische Poesie zu seiner vollen künstlerischen Geltung und Ausführung gelangt und gelangen kann. Diese Ausführung ist die Tragödie und die Komödie; die Mittelstufe, welche den Gegensatz ausgleicht, ist das Drama oder Schauspiel im engeren Sinne des Worts.

In der Tragödie herrschen die großen substantiellen Zwecke, welche die Mächte der Welt, der Familie, des Staates usf. sind, diese Mächte sind das wahrhaft Götliche, dieses in seiner weltlichen Realität ist das Sittliche, die geistige Substanz des Wollens und Vollbringens. Diese sittlichen Mächte können nur dadurch herrschen, daß sie die Charaktere erfüllen, daß sie gewollt, leidenschaftlich gewollt werden. Diese großen und erhabenen, weil sittlichen Leidenschaften sind die πάθη der Individuen und die letzteren eben dadurch groß, fest und gewaltig. In der Gestalt der πάθη oder der ausschließenden Individualitäten müssen die sittlichen Mächte gegeneinander auftreten, in Zwiespalt, Kampf und Schuld geraten, denn das Unrecht, welches die von ihren großen, sittlich berechtigten Leidenschaften erfüllten Charaktere sich wechselseitig antun, ist ihre Schuld.

In der Einheit und Gemeinschaft der sittlichen Weltmächte besteht die ewige Gerechtigkeit, in ihrem Zwiespalt und Kampf besteht die Tragödie und die tragische Schuld, aus welcher die ewige Gerechtigkeit wiederhergestellt sein will und muß. Diese Wiederherstellung ist die Versöhnung als der wahre Abschluß der Tragödie. „So berechtigt als der tragische Zweck und Charakter, so notwendig

[1] Ebendas. S. 512—521.

als die tragische Kollision ist daher drittens auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts." Diese Lösung besteht in dem Untergang der tragischen Personen oder in ihrer Resignation, welche die Anerkennung ihres Unrechts und ihrer Schuld ist, oder in beiden.

Um Hegels tiefsinnige Erkenntnis der Tragödie, insbesondere der antiken, ganz zu verstehen, behalte man den Zusammenhang der ewigen Gerechtigkeit und der Tragödie wohl im Auge: zur ewigen Gerechtigkeit gehört, daß sie nicht bloß hergestellt, sondern daß sie (aus ihrer Negation) wiederhergestellt wird, und dies geschieht durch die Tragödie.

Es gibt eine elende, angstvolle und eine erhabene tragische Furcht, wie es ein elendes, jammervolles und ein erhabenes tragisches Mitleid gibt. Wenn Aristoteles es für den Zweck der Tragödie erklärte, daß sie Furcht und Mitleid erregen und reinigen solle, so hatte er die beiden Affekte in ihrer erhabenen und tragischen Bedeutung im Sinne. Gegenstand des tragischen Mitleids ist die Schuld und das durch sie bewirkte Leiden erhabener Charaktere, Gegenstand der tragischen Furcht ist die ewige Gerechtigkeit, durch deren Anblick die Tragödie das Gefühl der Versöhnung gewährt. „Über der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der Versöhnung, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, daß der Konflikt und Widerspruch der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte."[1]

In der Tragödie herrscht „das ewig Substantielle" und geht in dem Bewußtsein und der Anschauung der versöhnten ewigen Gerechtigkeit siegreich aus ihr hervor. Nunmehr erhebt sich als das Resultat dieses Sieges das Gegenteil des ewig Substantiellen, nämlich das in sich versöhnte Bewußtsein, die absolute Subjektivität, d. i. die schrankenlose, ungefesselte, ungedrückte Gemütsfreiheit und Gemütsheiterkeit und stellt die Welt so dar, wie sie ihr erscheint und erscheinen muß, wie sie in Wahrheit ist, nachdem die substantiellen Mächte aufgehört haben zu herrschen. Diese Weltdarstellung ist die Komödie. „Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als

[1] Ebendas. S. 525—533.

Subjekt zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt; eine Welt, deren Zwecke sich deshalb durch ihre eigene Wesenlosigkeit zerstören. Einem demokratischen Volke z. B., mit eigennützigen Bürgern, streitsüchtig, leichtsinnig, aufgeblasen, ohne Glauben und Erkenntnis, schwatzhaft, prahlerisch und eitel, einem solchem Volke ist nicht zu helfen; es löst sich an seiner Torheit auf."

Der durchgängige Inhalt des komischen Weltschauspiels ist das substanzlose Handeln, wie das substantielle Handeln der des tragischen war. Das substanzlose Handeln ist das törichte, ungereimte und zweckwidrige, der Kontrast zwischen den Zwecken und ihren Mitteln, die so eingerichtet sind, daß sie ihre Zwecke nicht bloß nicht erreichen, sondern vielmehr verfehlen und zerstören: dahin gehören alle menschlichen Laster, die den Lebensgenuß durch die Lebenszerstörung und Kraftvergeudung bezwecken. Eines der sinnlosesten Laster ist der Geiz, der die Mittel zum Lebensgenuß für den Zweck selbst hält und sich alle Genüsse versagt, um die Mittel zum Lebensgenuß zu besitzen. Wenn substantielle oder in sich berechtigte Zwecke durch Individuen ausgeführt werden, die durch ihre Natur dazu gar nicht geeignet sind, so zeigt dieser Kontrast zwischen Zweck und Mittel auch ein substanzloses, törichtes und ungereimtes Handeln, wie es z. B. Aristophanes in seinen Ekklesiazusen geschildert hat, wo die Weiber sich versammeln, um die Staatsverfassung zu beraten.

Solche Kontraste und Widersprüche, von denen die Welt, wie sie geht und steht, wimmelt, sind lächerlich, sobald sie, wie es durch die freie Subjektivität sogleich geschieht, durchschaut und erkannt werden. Aber das Lächerliche als solches ist noch nicht komisch. Es genügt zum Komischen nicht, daß man nur über andere lacht und sie auslacht, wodurch dem komischen Bewußtsein eine solche Bitterkeit und Eitelkeit beigemischt wird, daß sein Grundcharakter darüber verloren geht. Dieser Grundcharakter ist die Heiterkeit, die Gemütsheiterkeit ist weitherzig. Man muß, der eigenen Torheiten und Widersprüche eingedenk, über sich selbst lachen und diese ungetrübte und unbetrübte Heiterkeit auch den Toren zuschreiben, die man verlacht. „Zum Komischen gehört überhaupt die unendliche Wohlgemutheit und Zuversicht, durchaus erhaben über seinen eigenen Widerspruch und nicht etwa bitter und un-

60*

glücklich darin zu sein; die Seligkeit und Wohligkeit der Subjektivität, die, ihrer selbst gewiß, die Auflösung ihrer Zwecke und Realisationen ertragen kann." Das substanzlose Handeln ist in sich nichtig und zerstört sich selbst. Dies ist die wahre Lösung der in der Welt herrschenden Torheiten und Widersprüche. „Was jedoch in dieser Lösung sich zerstört, kann weder das Substantielle noch die Subjektivität als solche sein."[1]

Zwischen der Tragödie und Komödie bildet das Drama oder Schauspiel im engeren Sinn eine Mittelstufe von tiefer Berechtigung. Die tragische Kollision kann ohne den Untergang und die Aufopferung der Individuen dadurch gelöst werden, daß die Berechtigung auf und von beiden Seiten erkannt und die Gerechtigkeit ohne tragischen Ausgang hergestellt und versöhnt wird. In der Erkenntnis liegt das Heil und die Heilung, und eben darin besteht die Tiefe des dramatischen Kunstwerks. So wird in den Eumeniden des Äschylus durch den Areopag und die Stimme der Athene der Streit zwischen dem Apollo und den Erinnyen entschieden. „Im modernen Schauspiel sind es die Individuen selbst, welche sich durch den Verlauf ihrer eigenen Handlungen zu diesem Ablassen vom Streit und zur wechselseitigen Aussöhnung ihres Zwecks oder Charakters hingeleitet finden. Nach dieser Seite ist Goethes Iphigenie ein echt poetisches Musterbild eines Schauspiels."[2]

3. Das antike und moderne Drama.

Was die dramatische Poesie in den Gegensatz der Tragödie und Komödie scheidet, das entscheidet auch ihren Entwicklungsgang, denn jener Gegensatz ist eine notwendige Stufenfolge. Da das Prinzip der individuellen Freiheit und Selbständigkeit zum tragischen Handeln notwendig ist und in der orientalischen Welt fehlt, so kann von dem eigentlichen Beginn der dramatischen Poesie erst bei den Griechen die Rede sein. Die antike Tragödie beruht auf dem epischen und heroischen Weltzustande, daher bedarf sie sowohl der Stimme des allgemeinen Volksbewußtseins als auch des individuellen Pathos: jene verkündet der Chorgesang, dieses erscheint in den Heroen. Der Chorgesang bildet nicht bloß den Ursprung der antiken Tragödie, sondern auch einen wesentlichen Bestandteil der dramatischen Handlung, der Chor umgibt den Helden, wie der Tempel das Götterbild; die substantiellen Mächte der Welt,

[1] Ebendas. S. 533—537. — [2] Ebendas. S. 537—540.

hauptsächlich die der Familie und des Staats, individualisieren und entzweien sich in dem Pathos der Helden: hieraus entspringt die tragische Handlung und erzeugt durch ihre Fortwirkung eine Kette von Tragödien, wie Iphigenie in Aulis, Agamemnon, die Choephoren, die Eumeniden usf. Familie und Staat „sind die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, indem die Harmonie dieser Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseins ausmacht. Ich brauche in dieser Rücksicht nur an des Äschylus' Sieben vor Theben und mehr noch an die Antigone des Sophokles zu erinnern.“ „Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt — ich kenne so ziemlich alles, und man soll es und kann es kennen, — erscheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk.“[1]

Ein zweiter Hauptgegensatz betrifft das Verhältnis von Tat und Schuld, von der ungewußten, ungewollten und der gewußten, gewollten Tat, wie es Sophokles in vollendeter Weise in seinen beiden Tragödien dargestellt hat: der König Ödipus und Ödipus auf Kolonos. Nie ist über die Schuld im tragischen Sinne besser und tiefer geredet worden als von Hegel hier an dieser Stelle. Die notwendige Frucht der heroischen Tat und ihres Pathos ist die Schuld. Handelte es sich um die charakterlose Willkür, so wären diese plastischen Gestalten unschuldig; aber es handelt sich um die charaktervolle Tat, und da sind sie schuldig und wollen es sein: „sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind; da ist keine Unentschlossenheit und keine Wahl. Das eben ist die Stärke der großen Charaktere, daß sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das sind, was sie wollen und vollbringen. Sie sind das, was sie sind, und ewig dies, und das ist ihre Größe.“ „Solch einem Heros könnte man nichts Schlimmeres nachsagen, als daß er unschuldig gehandelt habe. Es ist die Ehre der großen Charaktere, schuldig zu sein.“ Das Mitleid, das sie erregen, ist substantielles, nicht subjektives Leiden, tragisches Mitleid, nicht Rührung. Zur Rührung ist erst Euripides übergegangen. „Nicht das Unglück und das Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes

[1] Ebendas. S. 540—558. (S. 550 flgd., S. 556.) Über die Eumeniden und die Antigone, auf welche Hegel so gern und oft zurückkommt, vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. IV. S. 286 flgd.; Kap. X. S. 372—379.

ist das Letzte, insofern erst bei solchem Ende die Notwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann, und das Gemüt wahrhaft sittlich beruhigt ist; erschüttert durch das Los der Helden, versöhnt in der Sache. Nur wenn man diese Einsicht festhält, läßt sich die alte Tragödie begreifen." Die antike Tragödie nimmt keinen moralischen Ausgang, demgemäß die Tugend belohnt und das Laster bestraft wird: «Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch».[1]

Ganz anderer Art ist die epische Versöhnung, als die tragische. Das epische Schicksal ist das Verhängnis, die gleichmachende Gerechtigkeit, die Nemesis. Achilles ist der herrlichste der Helden, aber kennt und beklagt seinen frühen Tod; Odysseus nach dem Brande und der furchtbaren Zerstörung Trojas kehrt nach Ithaka zurück, aber schlafend, nach dem Verlust aller Gefährten und aller Kriegsbeute.

Das, womit die Tragödie schließen kann, hat die Komödie zu ihrer Grundlage und ihrem Ausgangspunkt: das in sich absolut versöhnte, heitere Gemüt, die unzerstörbare Wohlgemutheit. „Man muß sehr wohl unterscheiden, ob die handelnden Personen für sich selbst komisch sind oder nur für den Zuschauer. Das Erstere allein ist zur wahrhaften Komik zu rechnen, in welcher Aristophanes Meister war." Was von den Heroen der Tragödie gilt, das gilt in gewissem Sinne auch von den unteren Ständen der Wirklichkeit und Gegenwart, in denen das Komische spielt: diese Menschen sind auch, wie sie eben sind, sie können auch nicht anders sein und wollen, und, obwohl jedes echten Pathos unfähig, setzen sie dennoch nicht den mindesten Zweifel in das, was sie sind und treiben. Zugleich aber sind sie darüber erhaben und fühlen sich gegen das Gelingen wie das Mißlingen ihres Treibens vollkommen fest, gesichert und getröstet. „Diese absolute Freiheit des Geistes, die an und für sich in allem, was der Mensch beginnt, von Anfang an getröstet ist, diese Welt der substantiellen Heiterkeit ist es, in welche uns Aristophanes einführt. Ohne ihn gelesen zu haben, läßt sich kaum wissen, wie dem Menschen so wohl sein kann." „Es ist die lachende Seligkeit der olympischen Götter, ihr unbekümmerter Gleichmut, der in die Menschen heimgekehrt und mit allem fertig ist."[2]

Das Prinzip der modernen Tragödie, die auf der christlichen Weltanschauung beruht und aus der romantischen Kunstform her-

[1] Hegel. X. Abt. III. S. 551—554. — [2] Ebendas. S. 558—562.

vorgeht, ist nicht das substantielle Pathos, welches alle Zweifel und Bedenken ausschließt, sondern die subjektive Größe der Leidenschaft, des Charakters, der nicht abstrakt zu fassen ist als eine Personifikation bestimmter Leidenschaften, wie Liebe, Ehre, Herrschsucht usf. — solche abstrakte Charaktere sind die tragischen Figuren der Franzosen und Italiener, denen mit diesem falschen Grundzuge die römische Tragödie in Seneca vorausgegangen war, — sondern die tragischen Charaktere müssen zugleich volle konkrete Menschen in ihrer ganzen Lebendigkeit sein. Diese Charaktertragödie ist das Werk Shakespeares.

Um den näheren Unterschied zwischen der antiken und modernen Tragödie bemerkbar zu machen, hat Hegel auf den Hamlet hingewiesen, dem eine ähnliche Kollision zugrunde liegt, wie sie Äschylus in den Choephoren und Sophokles in der Elektra behandelt hat; aber Hamlet hat den Mord des Vaters nicht an der Mutter zu rächen, die an diesem Morde unschuldig ist, sondern nur an dem brudermörderischen Könige, er hat nicht, wie Orestes, in seiner sittlichen Rache selbst die Sittlichkeit zu verletzen, sondern die ganze Kollision liegt allein in dem subjektiven Charakter Hamlets, „dessen edle Seele für diese Art energischer Tätigkeit nicht geschaffen ist, und voll Ekel an der Welt und am Leben, zwischen Entschluß, Proben und Anstalten zur Ausführung umhergetrieben, durch das eigene Zaudern und die äußere Verwicklung der Umstände zugrunde geht".[1]

Die subjektive Größe und Tiefe des modernen Charakters ist darauf angelegt, seine Zwecke zur Allgemeinheit und umfassenden Weite des Inhalts auszudehnen. Das einzige Beispiel dieser Art ist Goethes Faust, „die absolute philosophische Tragödie, in welcher einerseits die Befriedigungslosigkeit in der Wissenschaft, andererseits die Lebendigkeit des Weltlebens und irdischen Genusses, überhaupt die tragisch versuchte Vermittlung des subjektiven Wissens und Strebens mit dem Absoluten, in seinem Wesen und seiner Erscheinung, eine Weite des Inhalts gibt, wie sie in ein und demselben Werke zu umfassen zuvor kein dramatischer Dichter gewagt hat".[2]

Wir sind am Ende der Hegelschen Ästhetik und auf dem Übergange zur Religionsphilosophie, in welcher die Aufgabe gelöst werden soll, die nach der eben gegebenen Erklärung eines der Grundthemata des Goetheschen Faust ausmacht.

[1] Ebendas. S. 562—566. — [2] Ebendas. S. 564.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Die Philosophie der Religion. A. Der Begriff der Religion.

I. Philosophie und Religion.

1. Das Verhältnis der Religionsphilosophie zur Religion, zur Philosophie und zur positiven Religion.

In dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion sind die fraglichen Punkte enthalten, welche Hegel in der Einleitung seiner Vorlesungen über die Philosophie der Religion als Vorfragen behandelt hat. Wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Religion, zur Philosophie, zur positiven Religion? Die Religionsphilosophie will und soll nicht Religion machen, sondern die Religion, welche da ist, die vorhandene, bestimmte, positive Religion erkennen: mit dieser Fassung der Aufgabe tritt Hegel sogleich dem Zeitbewußtsein entgegen, welches grundsätzlich Religion und Erkennen, Glauben und Wissen einander entgegensetzt und in objektiver wie subjektiver Beziehung die von den Notwendigkeiten der Erkenntnis völlig freie oder erkenntnislose Religion behauptet und erhebt. Deshalb läßt Hegel es seine erste Angelegenheit sein, diesen Widerstand der „Zeitprinzipien" gegen seine und alle Religionsphilosophie sich durch die Darlegung ihrer Nichtigkeit aus dem Weg zu räumen. Was nun weiter das Verhältnis der Religionsphilosophie zur Philosophie betrifft, so bildet dieselbe innerhalb des Ganzen eine philosophische Wissenschaft, deren Notwendigkeit uns aus der bisherigen methodischen Entwicklung des Systems hervorgegangen ist, weshalb der Anfang und die Stellung der Religionsphilosophie keiner Erörterung und Begründung mehr bedarf. Die positive Religion besteht in dem Glauben an die kirchlichen Lehrbegriffe oder Dogmen und an die Bibel. Die Dogmen sind dem Zeitbewußtsein so fremd und gleichgültig geworden, daß sie selbst von seiten der Theologie nicht als Wahrheiten, sondern nur als historische Fakta genommen und angesehen worden; die Theologen in der Art, wie sie die Dogmen behandeln, gleichen den Kontordienern eines Handlungshauses, die über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen.[1]

2. Die Bedeutung der Religionsphilosophie.

Das Objekt der Religion ist Gott, das Subjekt ist das menschliche, auf Gott gerichtete Bewußtsein, das Ziel oder die Tendenz

[1] Hegel. Werke. Bd. XI. S. 1—53.

ist die Vereinigung beider, das von Gott erfüllte und durchdrungene Bewußtsein, d. i. der Gottesdienst oder Kultus. Demnach sind die drei Momente, welche das Wesen der Religion ausmachen: Gott, das Gottesbewußtsein und der Gottesdienst (Kultus). Gott und das menschliche Bewußtsein oder das Ich stehen nicht nebeneinander, wie die Säulen des Herkules, sondern sie gehören zusammen und sind vereinigt: eben in diesem „Zusammengebundensein" besteht die Religion. Es gibt keine tiefere Vereinigung beider als die wahre Gotteserkenntnis: eben darin besteht die Religionsphilosophie. Gott offenbart sich und will erkannt sein, daher ist Gotteserkenntnis zugleich die Erfüllung des göttlichen Willens, also wahrer Gottesdienst und Kultus: in diesem Sinne will Hegel die Religionsphilosophie gefaßt wissen und in seinem Werke betätigt haben. Die Religionsphilosophie im Hegelschen Sinne ist sowohl Philosophie als Religion: sie ist Religion, denn sie ist Kultus, der Gipfel des Kultus, sie ist es als Philosophie. Auch dem gewöhnlichen Bewußtsein ist es eine geläufige und unwidersprechliche Vorstellung, daß Gott der höchste Gedanke ist; der höchste Gedanke aber will gedacht und durch Denken erkannt sein, daher kann kein Irrwahn törichter sein, als die Meinung, daß der Religion das Denken nachteilig sei.

3. Kant und Hegel.

Da alle Erkenntnis den Charakter der Vermittlung und Begründung hat, so sind in der Gotteserkenntnis von wichtigem Ansehen auch die Beweise für das Dasein Gottes, welche Kant in seiner Vernunftkritik in Mißkredit gebracht, Hegel dagegen in seiner Religionsphilosophie wieder zu Ehren zu bringen eifrig gesucht hat, indem er in der Erhebung des denkenden Bewußtseins zu Gott diese Beweise als fortschreitende Stufen ansah und unter diesem Gesichtspunkte ihnen selbst eine religiöse Bedeutung zuschrieb. In diesem Sinne hat Hegel die Beweise für das Dasein Gottes nicht bloß in seiner Religionsphilosophie, wo es der Gegenstand mit sich brachte, eingehend beleuchtet, sondern eine besondere Vorlesung darüber gehalten, die als Anhang in dem zweiten Bande der Religionsphilosophie zu lesen steht.[1] Wir werden auf die Sache zurückkommen.

[1] Bd. XII. S. 357—553. Sechzehn Vorlesungen aus dem Sommer 1829. (S. 357—535.) Dazu Ausführungen des teleologischen und ontologischen Beweises aus den Vorlesungen der Jahre 1827 und 1831. (S. 535—583.)

Daß Kant das Erkenntnisvermögen erst habe prüfen, dann brauchen wollen, vergleicht Hegel mit dem „Gascogner", der erst schwimmen lernen und dann ins Wasser gehen wollte.[1]

II. Die Formen des religiösen Bewußtseins.

1. Gott und das Verhältnis zu Gott.

Es gibt nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist, weshalb der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Geist die menschliche Vernunft und der menschliche Geist nicht als etwas wesentlich Anderes gegenübergestellt werden kann, wenigstens nicht aus philosophischen Gründen. Und von solchen ist hier allein die Rede. Gott ist Alles in Allem, er ist das All und das Eine, außer welchem nichts ist. Versteht man nun unter dem All den Komplex von allem Existierenden, nämlich alle Dinge in ihrer Einzelnheit, so wird aus dem Satz, daß Gott Alles in Allem sei, daß er das All-Eine, das Eine Absolute sei, die Vorstellung, daß Alles Gott sei. Diese Vorstellung heißt *Pantheismus*, und nun sagt man, daß alle spekulative Philosophie ein solcher Pantheismus sei und sein müsse. Ein solcher Pantheismus aber ist eine konfuse und absurde Vorstellung, welche zu bejahen nie einer Philosophie, nie einer Religion, nie einem Menschen überhaupt in den Sinn gekommen ist. Die Eleaten haben den einzelnen Dingen alles wahrhafte Sein abgesprochen und von dessen Gegenteil (Nichtsein) erklärt, daß es in Wahrheit nicht existiere. Aus der Bejahung des All-Einen folgt keineswegs, daß Alles Eines und darum der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen aufgehoben sei, was man dem Pantheismus und Spinozismus zum Vorwurfe macht. Der Vorwurf ist grundfalsch. Spinoza hat die Nichtigkeit des Bösen erklärt, und dies ist die erhabenste Moral. Keine Philosophie der Welt ist Pantheismus in jenem vulgären und vernunftwidrigen Sinn, aber alle Philosophie ist *Einheitslehre*. „Die ganze Philosophie ist nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit; ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist." „Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der *Bestimmung* dieser Einheit an: diese Be-

[1] Bd. XI. S. 53 u. 54. Über das Unzutreffende dieser Vergleichung s. dieses Werk. Bd. IV. Kant I. (5. Aufl.) Buch I. Kap. I. S. 12 u. 13.

stimmung der Einheit wird übersehen, und eben damit gerade das, worauf es ankommt."[1]

Die absolute Einheit oder Gott als das All-Eine will so bestimmt sein, daß nicht bloß Gott ist, sondern auch die Religion, nämlich das Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott, das Verhältnis von Geist zu Geist, welches aller Religion zugrunde liegt: nicht bloß „Gott", sondern auch „das religiöse Verhältnis".[2]

Um die Notwendigkeit des religiösen Standpunktes festzustellen, darf man sich nicht auf die problematische Tatsache berufen, daß alle Völker Religion haben, und daß die Wohlfahrt der Individuen, Staaten und Völker stets auf der Bewahrung der religiösen Gesinnungen und Sitten beruhen. Mit solchen Redensarten, wie „alle" und „stets", läßt sich nichts beweisen, da ihre Tatsächlichkeit fraglich ist und bleibt. Die Religion, d. i. der religiöse Standpunkt oder das religiöse Verhältnis muß aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehen, was nur möglich ist, wenn Gott nicht mit Spinoza als die absolute Substanz, nicht mit Schelling als die absolute Indifferenz, sondern mit Hegel als das absolute Subjekt gefaßt wird, welches sich in sich unterscheidet und entwickelt, darum in der Entwicklung der Welt, in Natur, Staat und Weltgeschichte erscheint und sich offenbart. „Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit ist der religiöse Standpunkt, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichtum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewußtseins ist." „Dieses, das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, sub specie aeterni angeschaut."[3]

2. Die religiöse Gewißheit und Wahrheit. — Gefühl, Anschauung, Vorstellung.

Das religiöse Verhältnis ist die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen oder subjektiven Bewußtsein; in dieser Beziehung besteht das Gottesbewußtsein oder der Gottesglaube. Kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein und Selbstgewißheit. Daß wir Gottes so gewiß sind, wie des eigenen Selbstes: darin besteht die religiöse Gewißheit. Daß Gott in Wirklichkeit so ist, wie wir

[1] Ebendas. A. Von Gott. S. 88—98. — [2] Ebendas. B. Das religiöse Verhältnis. S. 98—203. — [3] Ebendas. S. 110 u. 111.

seiner gewiß sind oder gewiß zu sein glauben: darin besteht die religiöse Wahrheit. Gewißheit ist noch lange nicht Wahrheit: jene ist subjektiv oder persönlich, diese ist objektiv oder gegenständlich. Es handelt sich um die religiöse Wahrheit oder um den objektiven Wert unseres Wissens von Gott.[1]

Wie die Wissenschaft vom subjektiven Geiste dargetan hat, sind die Vermögen und Stufen des theoretischen Geistes das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung und das Denken. Ebendieselben sind die Formen des religiösen Bewußtseins. Wie sich die Anschauung im Gebiete der Kunst, so verhält sich im Gebiet der Religion die Vorstellung.

Das Gefühl ist am wenigsten objektiv, vielmehr gar nicht, es ist durchaus subjektiv und individuell; aber es kann nichts in uns geistig lebendig werden, Gestalt gewinnen und zur Objektivität gelangen, was nicht im Gefühl enthalten war und bleibt. In diesem Sinne könnte man an das faustische Wort erinnern: „Wenn Ihr's nicht fühlt, Ihr werdet's nicht erjagen, wenn es nicht aus der Seele quillt“ usf. Um etwas geistig in Besitz zu nehmen, muß ich es zu dem Meinigen machen, ich muß es, wie Hegel sagt, „vermeinigen“. Dies geschieht durch das Gefühl, nur durch dieses. Da aber das Gefühl in seiner Eigenheit aller Objektivität ermangelt, so ist es zum Beweisen vollkommen untauglich, und wer sich zu diesem Zweck auf sein Gefühl beruft, der ist, wie Hegel sagt und in ähnlichen Fällen sich auszudrücken liebt: „der ist stehen zu lassen“. Das Gefühl als solches ist keineswegs ein Prüfstein des Wahren und Falschen, es kann alles mögliche zu seinem Inhalt haben, das Erhabenste wie das Niedrigste, das Vortrefflichste wie das Schlechteste, weshalb der Gott, welcher bloß dem Gefühl inwohnt, nichts vor dem schlechtesten Inhalt voraus hat. „Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl sein, er soll und muß es auch; wie man sonst sagte: Gott muß man im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl, dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig; wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht bloß, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im allgemeinen bin, mein Charakter. Die Form des Gefühls als allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seins, feste Art meiner Handlungsweise.“[2]

[1] Ebendas. S. 112 u. 113. — [2] Ebendas. S. 113—129

Was von der Bedeutung und dem Mangel des Gefühls überhaupt gilt, das gilt natürlich auch von dem religiösen Gefühl, das als solches zwar eine notwendige Form des Glaubens und der religiösen Gewißheit ausmacht, aber keineswegs zum Prüfstein der religiösen Wahrheit dienen kann, denn es ist subjektiv und zufällig. Hier erhebt die Hegelsche Religionsphilosophie, ohne den Namen zu nennen, ihre uns wohlbekannte Einsprache wider Schleiermachers Religionslehre. „Das Gefühl ist der Punkt des subjektiven, zufälligen Seins. Es ist daher Sache des Individuums, seinem Gefühl einen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und derselben Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu tun." „Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu tun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln usf."[1]

Indessen ist unter den polemischen Beweisgründen, welche Hegel wider Schleiermacher gern anwendet und wiederholt, einer, der mit seiner eigenen Lehre streitet. Zufolge dieser Lehre ist das Gefühl geistiger Natur, es ist die erste, unmittelbarste, am wenigsten entwickelte Form des theoretischen Geistes, aber es ist Geist, was das Tier nicht ist; weshalb Hegel nicht hätte sagen sollen, daß es das Gefühl mit dem Menschen gemein habe. Hieraus hat Hegel zwei unberechtigte Schlüsse gezogen. Wenn die Religion, wie Schleiermacher lehrt, im Gefühle der Abhängigkeit bestände, so müßte der Hund die beste Religion haben. Der Schluß ist falsch, denn der Hund hat das Gefühl der Abhängigkeit nicht, von welchem Schleiermacher redet. Da das Tier wohl Gefühl, aber keine Religion hat, so schließt Hegel, daß Gott nicht im Gefühl und die Religion in keiner Weise Sache des Gefühls, sondern nur der denkenden Vernunft sein kann, als durch welche der Mensch sich vom Tier unterscheidet. „Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß der Mensch nur Religion hat, nicht das Tier."[2] Der Schluß ist falsch. Wenn die Religion nichts mit dem Gefühl zu tun hätte, so könnte es auch kein religiöses Gefühl geben, was doch Hegel selbst nicht bloß gelten läßt, sondern als die erste und elementarste Form des religiösen Bewußtseins behauptet; er selbst bezeichnet „das Gefühl als den Ort, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist".[3]

[1] Ebendas. S. 129—134. — [2] Ebendas. S. 128. — [3] Ebendas. S. 132.

Der Gegenstand des religiösen Gefühls ist Gott. In Wahrheit aber hat das Gefühl nicht eigentlich einen Gegenstand, sondern nur einen Inhalt, der es erfüllt; dieser ist ihm nicht gegenständlich, sondern zuständlich, während es in dem Wesen des Geistes liegt, sich seines Inhaltes zu bemächtigen, denselben von sich zu unterscheiden, sich gegenständlich zu machen oder zu objektivieren. Darin besteht der Widerstreit zwischen Gefühl und Geist und, da jenes selbst geistiger Natur ist, der dem Gefühl immanente Widerspruch. Dieser Widerspruch will gelöst, das Göttliche will nicht bloß gefühlt, sondern als äußerer Gegenstand, d. h. als Objekt in Raum und Zeit betrachtet werden. Diese Betrachtung ist die Anschauung des Göttlichen, welche die Kunst hervorbringt, und die sich, wie wir in den vorhergehenden Abschnitten ausführlich entwickelt haben, in dem Kunstwerk und in dem System der Künste vollendet.

Vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer Objektivität hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, daß sie in der sinnlichen, unmittelbaren Selbständigkeit sich hält. „In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewußtsein auseinandergefallen.“ „Der Fortschritt, der nun notwendig ist, ist der, daß die Totalität des religiösen Verhältnisses wirklich als solche und als Einheit gesetzt wird.“ Dies geschieht durch die Vorstellung.[1]

Der Fortschritt des religiösen Bewußtseins vom Gefühl zur Anschauung besteht in der Gegenständlichkeit der letzteren; der Mangel des religiösen Bewußtseins in der Form der Anschauung besteht in dem Dualismus zwischen dem angeschauten Objekt und dem anschauenden Subjekt. Die Religion fordert die Einheit des religiösen Bewußtseins und seines Gegenstandes, also die Verinnerlichung des Objekts, die Vergeistigung der Anschauung: die Verinnerlichung ist die Befreiung von der Sinnlichkeit und Bildlichkeit des Objekts, die Vergeistigung ist die Befreiung von der Gegenwärtigkeit der Anschauung: zu dieser Freiheit erhebt sich das religiöse Bewußtsein, indem es die Form der Vorstellung annimmt.

Die Vorstellung vermöge der Abstraktion und Sprache vereinfacht und verallgemeinert die Objekte, sie unterscheidet zwischen Bild und der Bedeutung des Bildes und tritt dadurch dem religiösen

[1] Ebendas. S. 134—137.

Bewußtsein in der Form der Anschauung negativ und polemisch entgegen, denn dieses hält das Bild für das Wesentliche und von seiner Bedeutung Untrennbare. Indessen geht die Vorstellung aus der sinnlichen Anschauung hervor und bleibt deshalb noch immer unter ihrer Herrschaft, so daß auch sie die bildliche Ausdrucksweise noch festhält und als die eigentliche gelten läßt, wie wenn sie von dem „Zeugen Gottes", von dem „Sohne Gottes", von dem „Zorne Gottes" usf. redet. Göttliche Handlungen, dargestellt in einer Folge zeitlicher Begebenheiten, sind auch bildlich und näher mythisch zu verstehen. Aber die Geschichte Jesu Christi als göttliche Geschichte soll in allen ihren Einzelheiten buchstäblich wahr sein. Das göttliche Geschehen ist zeitlos oder ewig. Ewige Wahrheiten in der Form zeitlicher Begebenheiten sind bedeutungsvolle oder allegorische Mythen von der Art der platonischen Mythen.[1]

Es liegt in der Natur der Vorstellung, solche Bestimmungen, welche notwendig zusammengehören und einen wesentlichen Zusammenhang bilden, auseinanderzunehmen, jede für sich, als ob sie selbständig wäre, hinzustellen und äußerlich durch ein „und" oder „auch" zu verknüpfen. „Etwas ist das, dann das, dann ist es so, es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit." „Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen Zusammenhang zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der Zufälligkeit stehen." Der wesentliche, innere Zusammenhang verwandelt sich durch das Vorgestelltwerden in eine äußerliche, zufällige Verbindung. So verhält es sich z. B. mit der Vorstellung der Eigenschaften Gottes, des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in der Schöpfung, des Verhältnisses zwischen Gott und Weltgeschichte in der Vorsehung Gottes usf. Der wesentliche Zusammenhang will begriffen sein, aber in der Form der äußerlichen Verbindung seiner Bestimmungen ist und bleibt derselbe unbegreiflich; daher kommt die Vorstellung in der Art und Weise, wie sie die Eigenschaften Gottes, die Schöpfung, die Vorsehung usf. auffaßt, immer wieder zurück auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und die Unerforschlichkeit seiner Ratschlüsse. Kurz gesagt: das religiöse Bewußtsein in der Form der Vorstellung ist voller Widersprüche; es bejaht und fordert die Vergeistigung der religiösen Anschauungen und bleibt doch in der

[1] Ebendas. S. 137—142.

Äußerlichkeit derselben stecken und damit behaftet. Diese auf Schritt und Tritt widerspruchsvolle Vorstellungsart, in der unruhigen und schwankenden Mitte zwischen der äußerlichen Anschauung und dem begreifenden Denken, charakterisiert die Religion des gewöhnlichen Bewußtseins.

Ein Objekt aber bleibt von allen Schwankungen des religiösen Bewußtseins unberührt: das absolute oder, wie Hegel an dieser Stelle sagt, „das ungeheure Objekt", Gott selbst. In der vollen, ungeteilten Hingebung an dieses Objekt wird man der eigenen Nichtigkeit inne und entäußert sich aller Schwankungen und Reflexionen, welche das eigene Gemüt „verdünkeln". Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Diese Hingebung ist Glaube. „Die Kirche und die Reformatoren haben recht wohl gewußt, was sie mit dem Glauben wollten. Sie haben nicht gesagt, daß man durch das Gefühl, durch die Empfindung, αἴσθησις selig werde, sondern durch den Glauben, so daß ich in dem absoluten Gegenstand die Freiheit habe, die wesentlich das Verzichtleisten auf mein Gutdünken und auf die partikuläre Überzeugung enthält."[1]

Aus diesem Gesichtspunkte hat Hegel auch die pädagogische Frage nach der Lehrbarkeit der Religion dahin bejahen und beantworten wollen, daß der Religionsunterricht, was er allein vermöge, den Gottesglauben in der eben ausgesprochenen Bedeutung des Worts wecken und bekräftigen, dagegen die Einbildung auf den Wert der eigenen religiösen Klügeleien und Reflexionen vernichtigen solle. Der Religionsinhalt selbst ist gegeben; es handelt sich nur darum, daß er so, wie er gegeben ist, auch gewußt wird. Die absolute Autorität ist Gott, er ist auch der Grund des Glaubens als des Inhaltes der Religion, er hat den Menschen das Vorzustellende offenbart.

Darin besteht der positive Religionsunterricht, mit dem sich das weiter forschende Bewußtsein freilich nicht zufriedenstellen kann, den es aber empfangen und sich angeeignet haben muß, um mit Grund und Fug weiter zu fragen. Wem hat Gott sich geoffenbart und wie? Denn wir waren nicht dabei. Wer hat die göttlichen Offenbarungen bezeugt und auf welche Art? Damit beginnen die Fragen nach der Wahrheit des religiösen Inhalts, welche philosophisch beantwortet sein wollen. Die Religion ist „der wahrhafte

[1] Ebendas. S. 143—146.

Inhalt nur in Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtsein der Wahrheit zu empfangen."[1]

Es ist schon gezeigt worden, wie das religiöse Bewußtsein in der Form der Vorstellung oder das gewöhnliche religiöse Bewußtsein von Widersprüchen wimmelt. Der nächste Fortschritt in der Richtung des Wissens ist daher, daß diese Widersprüche erkannt und erleuchtet werden. In dieser „Dialektik der Vorstellung", die zum Teil schon in ihr selbst enthalten ist, liegt die ungeheuere Wichtigkeit der Aufklärung. Wie verträgt sich in der Welt Gutes und Böses, im Menschen Erbsünde und Schuld (Freiheit), im Wesen Gottes Einheit und Dreieinigkeit, im religiösen Bewußtsein Unmittelbarkeit und Vermittlung? Wir begegnen hier von neuem dem unmittelbaren Wissen von Gott oder der Gefühlsreligion, deren Mangel und Unhaltbarkeit schon dargetan ist. Da die Vorstellung die Momente des Begriffs nicht zusammenfaßt, sondern äußerlich verknüpft und jedes als etwas Selbständiges für sich hinstellt, als ob es unmittelbar gegeben wäre, so ist die Unmittelbarkeit „die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich". „Es gibt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares gibt es nur in diesem schlechten Verstande." Alle sogenannte Unmittelbarkeit ist vermittelt und das nunmehr vorhandene und gegebene Produkt einer vorangegangenen Entwicklung. Was man das unmittelbare Wissen von Gott, Tatsachen des Bewußtseins, religiöses Bewußtsein in der Form des Gefühls nennt, ist vermittelt, sei es durch Lehre und Unterricht oder durch göttliche Offenbarung.[2]

3. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Alles religiöse Wissen ist vermittelt und bedarf der Vermittlung, wie das Wissen überhaupt. Ein solches religiöses Wissen sind auch die Beweise vom Dasein Gottes, die durch die kantische Kritik für widerlegt und vollkommen beseitigt gelten. Hegel faßt diese Beweise nicht als Ausübungen der logischen Vernunfttätigkeit, sondern als Entwicklungsformen des religiösen Wissens. Religion ist der Übergang, näher die Erhebung des menschlichen Bewußtseins

[1] Ebendas. S. 146—150. — [2] Ebendas. S. 150—161.

zu Gott, die Beweise vom Dasein Gottes beschreiben den Weg dieser Erhebung: eben darin besteht ihre religiöse Bedeutung.

Den ersten Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein unseres endlichen und zufälligen Daseins mitten in einer Welt endlicher und zufälliger Dinge. Das religiöse Bedürfnis fordert die Erhebung zu einem unendlichen und notwendigen Wesen, als der Ursache der Welt: diesen Weg beschreibt der kosmologische Beweis.

Den zweiten höheren Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein unseres organischen Leibes mitten in einer unorganischen Welt, der inneren Zweckmäßigkeit dieses unseres Leibes und der zweckmäßigen Zusammenstimmung zwischen der organischen und unorganischen Welt. Das religiöse Bedürfnis fordert die Erhebung zu einem unendlichen und notwendigen Wesen als der zwecktätigen und intelligenten Ursache der Welt: diesen Weg beschreibt der teleologische (physikotheologische) Beweis.

Den dritten und höchsten Ausgangspunkt bildet das Gottesbewußtsein oder der Begriff Gottes als des absolut vollkommenen Wesens, welches durch sich existiert, also das Sein, die Endlichkeit, die Realität in sich begreift. Das religiöse Bedürfnis fordert die Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und der Welt, des göttlichen Wissens von sich und unseres Wissens von Gott: diesen Weg beschreibt der ontologische Beweis, welchen Kant widerlegt und verspottet, Hegel dagegen als den tiefsinnigsten, der eigenen Lehre gemäßesten und wahrsten von jeher bejaht und hochgepriesen hat.

Ich darf bei den Lesern dieses meines Werkes die genaue Kenntnis der kantischen Kritik der Beweise vom Dasein Gottes voraussetzen. Kant hatte den ontologischen Beweis auch als die Grundlage aller übrigen Beweise gelten und an dem Beispiele der hundert Taler scheitern lassen. Hundert Taler in meinem Kopf sind nicht hundert Taler in meiner Kasse. Der Begriff von hundert Talern hat mit ihrer Realität oder Existenz gar nichts gemein: die Realität der Existenz gehört nicht zu den Merkmalen eines Begriffs, darum ist der ontologische Beweis falsch und unmöglich.[1]

Hundert Taler sind kein Begriff, sondern eine abstrakte Vorstellung. Der Begriff ist die Subjektivität und als solche der sich selbst realisierende Zweck (wie der Wille bei Schopenhauer).

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Kant I. (5. Aufl.) Buch II. Kap. XIV. S. 580—589.

Was man in Wahrheit **Realität** nennt, geht aus dem Begriffe hervor, **nur** aus ihm, ist im Begriff enthalten, **nur** in ihm, das Wort „Begriff" richtig verstanden. Das bloße Sein aber ist, wie die Logik gelehrt hat, das abstrakteste und dürftigste aller Prädikate.[1]

Allerdings liegt in den Beweisen vom Dasein Gottes nach der gewöhnlichen Art, sie zu nehmen und darzustellen, etwas „Schiefes". Beweisen heißt ableiten und begründen. Man kann das Urwesen nicht ableiten, man kann den Urgrund nicht begründen; daher hat man nicht mit Unrecht gesagt, daß Gottes Dasein beweisen so viel heiße als dasselbe verneinen. Es ist daher unmöglich und absurd, Gottes Dasein von unseren Beweisen für das Dasein Gottes oder überhaupt von unserem Wissen von Gott abhängig zu machen. Vielmehr muß das umgekehrte Verhältnis gelten: unser Wissen von Gott ist abhängig von dem Dasein Gottes. Gott ist Geist, absoluter Geist; sein Dasein ist Wissen, Wissen von sich selbst, Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.

Lassen wir zwischen Gott oder dem Selbstbewußtsein des absoluten Geistes auf der einen Seite und unserem Wissen von Gott oder unserem religiösen Bewußtsein auf der anderen noch einen Dualismus bestehen, so ist alles religiöse Wissen und alle Religion umsonst und unmöglich. Religion ist nur möglich, wenn jene beiden Seiten nicht getrennt, sondern untrennbar eines oder identisch sind: Gottes Wissen von sich und unser Wissen von ihm oder das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes und die Religion. Beide sind eines. Eben darin besteht der wahre oder spekulative Begriff der Religion. „Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist **als der wissende** das Gewußte. Dies ist nicht bloß ein **Verhalten** des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist **das Sich**-**beziehende** auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, **das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes**."

Diese Einheit, welche das Wesen der Religion ausmacht, theoretisch und praktisch in den Menschen hervorzubringen: darin besteht der **Kultus**.[2]

---

[1] Hegel. XI. S. 162—175, S. 175—194. S. 258, 313, 319 flgd. Bd. XII. S. 32, 202, 210, 213, 216, 231, 246 u. a. O. S. oben S. 949 u. 950. Anmerkg. — [2] Ebendas. S. 196—200.

III. Der Kultus.

1. Glaube und Andacht. Der theoretische Kultus.

„Im Kultus", sagt Hegel, „ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit." Es ist ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem Glauben an Gott, wie er, getrennt von Gott selbst, den Inhalt des religiösen Bewußtseins ausmacht, und dem Glauben als Kultus: jener ist Glaube an Gott, dieser ist Glaube in Gott; jener steht Gott gegenüber als seinem Gegenstande und beharrt im Dualismus, dieser dagegen tilgt die Zweiheit, ist eines mit Gott, selbst göttliches Leben und deshalb zum Wesen Gottes gehörig. Das Ich als endliches Bewußtsein ist beschränkt. Der Glaube an Gott steht noch diesseits der Schranken, der Glaube als Kultus ist jenseits derselben, in ihm ist das Ich, das eigensüchtige Selbst, das Ich, „der dunkle Despot", wie ein persischer Dichter dasselbe genannt hat, erloschen. Was der Tod im natürlichen Leben ist, die Vernichtung des Individuums als des fürsichseienden Subjekts, das ist der Glaube als Kultus im religiösen Leben: Versenkung und Aufgehen in Gott, der von Gott erfüllte, andachtsvolle Glaube, in welchem der Mensch von sich und seiner Endlichkeit loskommt. Um meinen Lesern recht deutlich zu machen, was Hegel unter dem Glauben als Kultus versteht, habe ich den Ausspruch des Dschelaleddin-Rumi, dessen Hegel an dieser Stelle nicht gedenkt, angeführt: „Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der dunkele Despot, Du, laß ihn sterben in der Nacht und atme frei im Morgenrot".[1] Ich möchte auch an Goethes „Selige Sehnsucht" im Westöstlichen Divan erinnern, die dasselbe besagt: „Und zuletzt des Lichts begierig, bist Du, Schmetterling, verbrannt. Und so lang Du das nicht hast, Dieses: Stirb und Werde! Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde."

Um seine Lehre vom Glauben als Kultus zu beglaubigen, daß nämlich unser Leben in Gott Gottes Leben in uns ist, nicht im bildlichen, sondern im genauesten Sinne des Worts, daß ohne diese Religion von unserer Seite Gott von der seinigen gar nicht Gott ist und sein kann, läßt Hegel den christlichen Mystiker und tiefsinnigen Dominikaner, den Meister Eckardt in einer seiner

[1] Vgl. Hegel. Werke. Bd. VII. Abt. II. S. 462.

Predigten reden: „Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden, und die nur im Begriff erfaßt werden können." Hegel hätte auch eines der Worte des „cherubinischen Wandersmann" (Angelus Silesius, eines Konvertiten), anführen können, welches dasselbe besagt: „Gott lebt nicht ohne mich. Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nicht, Er muß von Not den Geist aufgeben".[1]

Das Mißverständnis, welches Eckardt andeutet, ist die pantheistische Auffassung. Wäre unter dem „Ich" und „mein" das Individuum in seiner unmittelbaren Einzelnheit zu verstehen, das Ich, wie es geht und steht, so wäre die pantheistische Auffassung im Recht. Da aber in dem Glauben als Kultus gerade „dieses Ich" und „dieses Mein" untergeht und erstirbt, so ist die pantheistische Auffassung im Irrtum.[2]

Das absolute Ziel der Religion, welches wir im Glauben als Kultus vor uns haben, führt von selbst auf die sehr wichtige Frage nach dem absoluten Grunde der Religion oder nach der Art und Weise ihrer Entstehung. Wir machen den Glauben nicht, sondern empfangen ihn auf geschichtlichem Wege, durch die natürlichste aller Autoritäten: durch den National- und Familiengeist, aus dem wir hervorgehen, und mit dem wir in eine bestimmte gegebene Religion hineingeboren werden; wir sind von dem in Sitten und Kultus ausgeprägten Glauben schon beherrscht, noch ehe das Ich erwacht und seine Freiheit und Selbständigkeit erkennt. Hegel hat diese Entstehungsart der Religion vortrefflich erkannt und geschildert. „So entwickelt sich nach und nach das Bewußtsein; und die Wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester, oder es kann auch eine Kaste oder eine besondere Familie dazu bestimmt sein, die Lehre und den Gottesdienst zu verwalten. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein, und so ist eine geistige Ansteckung im Volke verbreitet, und die Erziehung macht sich darin, daß das Individuum im Dufte seines Volkes lebt. So

[1] Ebendas. S. 212. — [2] Ebendas. S. 204—216.

gehen die Kinder geschmückt und geputzt mit zum Gottesdienst, machen die Funktionen mit oder haben ein Geschäft dabei, in jedem Fall lernen sie die Gebete, hören die Vorstellungen der Gemeinde, des Volkes, stellen sich in dieselben hinein und nehmen sie in derselben unmittelbaren Weise an, wie dieselbe Art sich zu kleiden und die Sitten des täglichen Lebens sich fortpflanzen. Das ist die natürliche Autorität, aber ihre Macht ist die größte im Geistigen. Das Individuum mag sich auf seine Selbständigkeit noch so viel einbilden, es kann diesen Geist nicht überfliegen, denn er ist das Substantielle, seine Geistigkeit selbst."[1]

Die Kirche in unseren Tagen (ich meine die Zeit, in der ich schreibe) weiß sehr wohl, warum sie die Erziehung und die Schule verlangt. Weil sie auf diesem Wege jene natürliche Autorität gewinnt und ausübt, „deren Macht die größte ist im Geistigen". In dem Höhengange der menschlichen Geistesentwicklung erscheint und muß der Zeitpunkt erscheinen, in welchem das Ich seiner Freiheit und Selbständigkeit inne wird und nun die eigene Einsicht zur alleinigen Richtschnur seiner Gesinnungen und Handlungen macht: dann kommt es zum Bruch zwischen Denken und Glauben, wie es in Griechenland durch Sokrates geschehen ist.

2. Gnade und Opfer. Der praktische Kultus.

Der Kultus hat die Herrschaft der Religion zu seiner Voraussetzung und darum den Zweck, nicht etwa die Religion erst zu machen, da vielmehr seine ganze Tätigkeit nur innerhalb der Religion geschieht und geschehen kann, sondern dieselbe im menschlichen Leben zur Wirklichkeit zu bringen und hier die Gegenwart des Göttlichen, wie es von seiten der herrschenden Religion vorgestellt wird, herzustellen und zu betätigen. Dies geschieht in einer Reihe religiöser Handlungen, weshalb der Kultus nach dieser Seite von praktischer Art ist. Die Tätigkeit des praktischen Kultus ist eine zweifache oder gedoppelte: Gott will im Menschen gegenwärtig und heimisch sein, er will in ihm wohnen und da sein; der Mensch will dagegen seine Besonderheit aufgeben und sich diesem Zwecke gemäß machen. Die Tätigkeit von seiten Gottes ist die Gnade, von seiten des Menschen das Opfer. „Diese gedoppelte Tätigkeit ist der Kultus und sein Zweck so das Dasein Gottes im Menschen."[2]

[1] Ebendas. S. 217 u. 218. — [2] Ebendas. S. 221—223.

Was der Mensch zu opfern hat oder welcher Art seine Kultushandlungen sein sollen, das ist durch die Art der Religion und Gottesidee genau bestimmt und reguliert. Wie sich im Entwicklungsgange des menschlichen Geistes die Formen und Stufen der Religion, so unterscheiden sich auch die Formen und Stufen des praktischen Kultus. Da nun von beiden im folgenden Abschnitt näher gehandelt werden soll, so wollen wir, um Wiederholungen zu sparen, hier nur in aller Kürze die Hauptunterschiede der Kultusformen hervorheben. Der Entwicklungsgang der Religionen schreitet von den Naturreligionen durch die Geistesreligionen zur Religion des absoluten Geistes fort, welche Hegel die absolute Religion nennt und mit der christlichen identifiziert; demgemäß geht auch der Fortschritt der Kultusformen vom natürlichen Leben zum geistigen, er dringt von außen nach innen und vollendet sich in der tiefsten Innerlichkeit des Menschen, die er ergreift und zu einer Stätte Gottes macht. Der natürliche Mensch, geistig genommen, ist nicht, wie er sein soll, darum gilt er als von Natur böse und sündhaft: darum muß er sich innerlich läutern und reinigen, er muß die Sünde von sich abtun, sein Herz brechen, denn es ist voller Selbstsucht: dies geschieht durch Reue und Buße, durch die Umkehr des Innern, wodurch das Böse, welches geschehen ist, ungeschehen gemacht wird; es gibt keine höhere Gewalt des Geistes als diese, darum auch keine höhere Form des Kultus als Reue und Buße. Aller Kultus ist Gnade und Opfer. Das höchste aller Opfer ist das des eigenen und eigensüchtigen Herzens, die höchste Gnade ist die Rechtfertigung des Menschen durch Gott.[1]

Die niedrigste Kultusform, wie sich dieselbe in den heidnischen Naturreligionen, insbesondere in den orientalischen darstellt, besteht in dem natürlichen, äußeren, täglichen Leben, in der religiösen Anordnung seiner Verrichtungen, in der zeremoniösen Ausführung derselben, in der Würde und Feierlichkeit, womit sie geschieht, in der Anpreisung und Verehrung der göttlichen Naturmächte und endlich darin, daß der Mensch von den natürlichen Gütern, die er besitzt, von den Früchten, die er erntet, von den Tieren, die er schlachtet, etwas den Göttern darbringt, d. h. opfert. Im Opfer kulminiert auch hier auf seiner niedrigsten Stufe der Kultus. „Der, an den der Besitz aufgegeben wird, soll dadurch nicht reicher werden, sondern das Subjekt gibt sich dadurch nur das Bewußtsein der aufgehobenen

[1] Ebendas. S. 236—240

Trennung, und sein Tun ist insofern schlechthin **freudiges Tun**. Dies ist auch der Sinn der Geschenke im Orient überhaupt; so bringen die Untertanen und Besiegten dem Könige Gaben, nicht daß er reicher werden soll, denn es wird ihm ohnehin alles zugeschrieben, und es gehört ihm alles."[1]

Der Grund des Besitzes ist die **Arbeit**, und deren Frucht sind die Werke. Die höhere Form des Kultus besteht nun darin, daß der Mensch nicht etwas von seinem äußeren Besitz, sondern seine **Werke** den Göttern opfert, daß er für sie **arbeitet**; die religiöse Arbeit ist wie die göttlichen Mächte selbst, fortbeständig oder „**perennierend**", sie beschäftigt nicht einzelne Menschen, sondern **Generationen**, das Hervorgebrachte hat den Charakter des **Ungeheuren** und Kolossalen. Die religiöse Arbeit fällt in die Sphäre des Opfers, alle Opfer wollen die Gnade der Götter erwerben und erhalten. Nun aber kommen die Kalamitäten, äußeres Unheil, Mißwachs, Pest, Kriegsunglück usf. Solche Kalamitäten erscheinen auf dem Standpunkt der Naturreligion als die Folgen einer Entzweiung zwischen Gott und Mensch, einer von seiten des Menschen verschuldeten, durch Kultusakte aufzuhebenden Trennung beider. Jetzt gewinnt der Kultus die Gestalt einer **Sühnung**, die durch allerhand zeremoniöse Handlungen, **Sühnopfer**, äußere Zeichen der Buße usf. vollbracht wird.

Die Vorstellung einer zwischen Gott und Mensch zerreißbaren Einheit verendlicht und beschränkt die göttliche Naturmacht; daher muß eine höhere Einheit vorgestellt werden, welche über allem Dasein als die dunkle Notwendigkeit schwebt, unerkannt, anerkannt: diese Notwendigkeit ist das **Schicksal**, das alles Lebendige verzehrt und hinwegrafft; die Geister der Abgeschiedenen (Manen) zürnen dem Schicksal und wollen versöhnt und gerächt sein: dies geschieht durch den Kultus der **Totenfeier** und **Totenopfer**.[2]

Unabhängig von dem Schicksal des Todes, der alles lebendige und äußere Dasein trifft, ist die menschliche Freiheit und Innerlichkeit. Hier gewinnt der Kultus jene höchste, schon erleuchtete Form der inneren wahrhaften **Reue und Buße**.

Die Hauptformen des Kultus sind demnach: das nach religiösen Vorschriften geordnete Leben, die religiöse Arbeit, die Sühnung, die Totenfeier und die innere Reue und Buße. Diesen Formen entsprechen die Arten der Opfer: das Opfer der Früchte und Tiere, das

[1] Ebendas. S. 223—230. — [2] Ebendas. S. 230—236.

Opfer der Arbeit und Werke, das Sühnopfer, das Totenopfer und das Opfer des eigenen und eigensüchtigen Herzens. Dieses letzte ist von allen Opfern das höchste und wahrste, denn es gilt im eigentlichen Sinn ohne alle Bildlichkeit.

3. Das Verhältnis der Religion zum Staat.

Die Religion erstrebt im Kultus die Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung, d. i. die Sittlichkeit, die sich in der Welt als Staat realisiert, daher hängen Religion und Staat auf das genaueste zusammen und vereinigen sich im Begriff und Endzweck der Freiheit. „Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisiert. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze."

Die Religion will die Freiheit von der Welt, der Staat will die Freiheit in der Welt: beide Auffassungen der Freiheit können sich sehr wohl miteinander vertragen, aber sie können auch durch die Art und Weise ihrer Organisation in einen solchen Widerstreit geraten, daß sie sich entzweien und einen schroffen Gegensatz bilden. Diese einander feindlichen Organisationen sind von seiten der Religion die mittelalterliche, hierarchisch verfaßte Kirche, von seiten des Staats der moderne Staat, die repräsentative oder konstitutionelle Monarchie. Die Freiheit von der Welt besteht in der Heiligkeit, die Freiheit in der Welt besteht in der Sittlichkeit. Das Thema der Heiligkeit ist die Weltentsagung, die Flucht aus der Welt; das Thema der Sittlichkeit ist die Verwirklichung der großen und gemeinsamen Zwecke der Menschheit in der Welt: in Familie, Gesellschaft, Staat und Völkerleben.

Der Gegensatz zwischen Religion (Kirche) und Staat läuft hinaus auf den Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sittlichkeit. Die Sittlichkeit fordert die Gründung der Ehe und Familie, die Heiligkeit fordert die Ehelosigkeit; die Sittlichkeit fordert die Arbeit und deren mannigfaltige Verzweigung im Dienste der Menschheit, die Frucht der Arbeit ist der Besitz und die auf die Arbeit gegründete bürgerliche Selbstständigkeit und Rechtschaffenheit, die Heiligkeit dagegen fordert die Besitzlosigkeit und die Armut; die Sittlichkeit fordert die persönliche Freiheit und Selbständigkeit, die Heiligkeit dagegen fordert die unbedingte Obedienz, die Willenlosigkeit des Menschen, „ja noch mehr, er soll selbstlos sein auch in

seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich tun und sein Selbst wegwerfen". „Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Prinzip legt ihn dagegen zugrunde." „Die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Prinzipien: insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion gehören will, so ist das eine große Inkonsequenz. So haben die Franzosen z. B., die das Prinzip der weltlichen Freiheit festhalten, in der Tat aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert konsequent in allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch." Es hilft nichts, sich diesen Gegensatz zu verhehlen, er ist da und brennt; es hilft nichts, zu tun, als ob er nicht da wäre. Die Anhänger des modernen Staats und die Weltleute überhaupt rücken sich denselben aus dem Gesicht und glauben mit Unrecht an die religiöse Indifferenz der Welt, die Kirche aber läßt den Gegensatz im stillen fortbrennen, bis der Zeitpunkt kommt, wo sie ihn auf uns hervorlodern läßt. Solange die tolerante Weltstimmung herrscht, temporisiert die Kirche aus Klugheit. Hegel hatte noch die Julirevolution erlebt, diesen gewaltsamen Sieg des modernen Staats über seine kirchlichen Feinde, an deren Spitze der König stand, den man trotz seiner verfassungsmäßigen Unverantwortlichkeit vertrieben und entthront hatte.

Wir leben in einer anderen Zeit. Die katholische Religion, d. i. die ultramontane oder jesuitisch regierte Kirche, hat in dem Syllabus Pius' IX. vom 8. Dezember 1864 ihren staatsfeindlichen Charakter in der unversöhnlichsten Form ausgesprochen und den modernen Staat von Grund aus verdammt. Die Unversöhnlichkeit dieses Gegensatzes hatte Hegel aus dem Fundamente erkannt und mit unübertrefflicher Klarheit ausgesprochen, keiner schärfer und gründlicher als er. Er sagt am Schlusse seiner Philosophie der Geschichte: „Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist, denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist". Er sagt in seiner Religionsphilosophie von dem Gegensatze zwischen der katholischen Religion und dem Staat: „diese Kollision ist noch sehr weit davon, gelöst

zu sein". „An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet."[1]

Vierundvierzigstes Kapitel.

Die Philosophie der Religion. B. Die bestimmte Religion.

I. Die Einteilung.

1. Das Thema.

Der Begriff der Religion, wie im vorigen Abschnitt ausführlich gezeigt worden ist, enthält drei Momente: die Gottesidee, das Gottesbewußtsein, d. i. das religiöse Bewußtsein oder Verhältnis, und den Gottesdienst oder Kultus, welcher die beiden ersten Momente zusammenschließt oder vereinigt. In dieser Einheit, die wir auch als das Dasein Gottes im Menschen oder als die Menschwerdung Gottes bezeichnen können, besteht der Begriff der Religion, der aber nicht bloß im philosophischen Bewußtsein, sondern im Bewußtsein der Welt und der Menschheit gegenwärtig sein soll, d. h. der Begriff der Religion hat sich zu verwirklichen oder zu entwickeln, die religiöse Wahrheit will zum Bewußtsein über sich selbst, zur religiösen Gewißheit gelangen, was nur im Prozesse der Weltgeschichte geschehen kann und geschieht. Der Begriff der Religion realisiert sich in den bestimmten Religionen, die sich zum Begriff der Religion verhalten, wie die Arten zur Gattung, vielmehr, da sie einander nicht koordiniert sind, wie die Entwicklungsstufen zu der Anlage als dem lebensfähigen und lebensbedürftigen Keim. Was Hegel den Begriff der Religion nennt, ist nichts anderes als der dem menschlichen Geist inwohnende Wille zur religiösen Wahrheit, der religiöse Gestaltungstrieb; die religiöse Wahrheit ist eine, die aus dem Dunkel des Geistes, aus dem Unbewußtsein zum Bewußtsein und zur Klarheit sich emporarbeitet und emporringt: „der Gedanke der Menschwerdung geht durch alle Religionen hindurch". „Die Religionen, wie sie auf-

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXVII. S. 811. Hegel. Bd. XI. S. 240—251. — Während ich diese Zeilen schreibe, tagt in Bonn eine Katholikenversammlung von vielen Tausenden. Das rhetorische Meisterstück ist „die flammende Rede" eines Dominikaners, der dem Protestantismus den Untergang verkündet; der Führer der katholischen Partei im deutschen Reichstage ist zugegen und hat die laut gepriesene Vision eines „neuen Peter von Amiens": er hört schon den Ruf: „Gott will es! Gott will es!" Was will Gott? Er will den Kreuzzug nicht nach Jerusalem, sondern gegen die deutsche Reformation und das protestantische Deutschland, welches schweigend zuhört.

einander folgen, sind determiniert durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen."[1]

2. Der Entwicklungsgang.

Die Gottesidee entwickelt sich in vier Stadien, Hand in Hand mit dem menschlichen Freiheitsbewußtsein, dessen Fortschritt das Thema der Weltgeschichte ausmacht. In dem ersten Stadium erscheint die Gottesidee als die absolute Naturmacht oder Substanz, der gegenüber der Mensch sich als völlig unfrei und nichtig weiß. Im zweiten Stadium erscheint sie im Übergange von der Substantialität zur geistigen Individualität; im dritten erscheint sie als geistige Individualität, im vierten ist sie der absolute Geist.

Demgemäß sind die Religionen des ersten Stadiums die der Substanz oder die Naturreligionen, die des zweiten Stadiums sind die Naturreligion im Übergange zur Religion der Freiheit, die Religionen des dritten Stadiums sind die Religionen der geistigen Individualität, die Religion des vierten und letzten Stadiums ist die des absoluten Geistes oder die absolute Religion.

Die Religionen des ersten Stadiums oder die Naturreligionen sind die drei orientalischen (ostasiatischen): die chinesische, die indische und die buddhistische. Hegel nennt die erste die Religion des Maßes, die zweite die Religion der Phantasie, die dritte die des Insichseins.

Die Religionen des Überganges sind die persische, die syrische und die ägyptische. Hegel nennt die erste die Religion des Guten oder des Lichts, die zweite die des Schmerzes, die dritte die des Rätsels.

Die Religionen der geistigen Individualität sind die jüdische, die griechische und die römische. Hegel nennt die erste die Religion der Erhabenheit, die zweite die Religion der Schönheit, die dritte die Religion der Zweckmäßigkeit.

Die absolute Religion ist die christliche.

II. Die unmittelbare oder natürliche Religion.

1. Unfreiheit und Freiheit.

Eine Religion ist noch nicht genannt, obwohl etwas von ihr in allen den genannten Religionen enthalten ist, sich durch dieselben hin-

[1] Hegel. XI. S. 251 u. 252, S. 253—256. Vgl. S. 77 u. 78.

durchzieht, in ihnen fortwirkt, selbst in der höchsten: es ist in der Stufenleiter der Religionen die erste, darum die unvollkommenste und niedrigste, die Religion im Zustande der menschlichen Roheit, Begierde und Wildheit. Hegel nennt sie die unmittelbare oder natürliche Religion, nicht etwa im Sinne der Aufklärung, welche unter diesem Namen die erste und beste aller Religionen in Ansehung ihres geschichtlichen Wertes, die wertvollste, weil verständigste und einfachste Religion verstanden wissen wollte: ihre Gottesidee ist das Abstraktum des höchsten Wesens und ihre Religionslehre der Deismus.

Das religiöse Bewußtsein schreitet fort mit dem menschlichen Freiheitsbewußtsein, die menschliche Freiheit aber besteht in dem Prozeß der Befreiung und beginnt daher mit dem Zustande der äußersten Unfreiheit, welcher Zustand ist, aber nicht sein soll, daher aufzugeben oder zu verlassen ist. Der Mensch muß aus dem Zustande der Unfreiheit in den der Freiheit eintreten, worin er den Unterschied des Guten und Bösen erkennt, dieser Schritt ist notwendig und unvermeidlich, daher erscheint sich der Mensch im Rückblick auf seinen Natur- oder Urzustand als zum Bösen getrieben, d. h. als böse von Natur. Dieser Schritt ist eine Epoche des menschlichen Bewußtseins, ein notwendiger Fortschritt, wie es die biblische Geschichte vom Sündenfall vorstellt, diese „ewige Geschichte der menschlichen Freiheit in mythischer Form". Die Schlange verführt die Menschen zur bösen Tat, aus welcher das Wissen des Guten und Bösen hervorgeht. „Ihr werdet sein wie Gott, wissend das Gute und Böse." Die Schlange hat nicht gelogen, denn Gott selbst sagt nach dem Sündenfall: „Siehe, Adam ist worden wie unsereiner". Der paradiesische Zustand, welcher, bei Licht besehen, der Zustand nicht der Unschuld, sondern der Roheit ist, muß verlassen werden; es ist töricht, das Paradies für einen Zustand moralischer und intellektueller Vollkommenheit anzusehen, noch törichter, diese Imagination für historisch zu halten. Das Ideal der Religion liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft, es wird nicht erträumt, sondern entwickelt und nur dadurch verwirklicht; jede Erhöhung des religiösen Bewußtseins will erkämpft und errungen, darum auch erlitten und, bildlich zu reden, gekreuzigt werden, um aufzublühen und ihren Duft in der Welt zu verbreiten. Rose und Kreuz gehören zusammen. Dies gilt auch von der Gegenwart. Darum sagt Hegel:

[1] Ebendas. S. 258—262.

„Um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen". Er hatte in der Vorrede zur Rechtsphilosophie gesagt: „die Vernunft ist die Rose im Kreuze der Gegenwart". Dieses dunkle Wort findet hier in der Religionsphilosophie seine Parallelstelle, die es vollkommen erleuchtet.[1]

2. Die Religion der Zauberei.

Alle Religion ist geistiger Art, denn die Tiere haben keine Religion. Die unmittelbare Existenz oder Erscheinung des Geistes ist der Mensch, und zwar dieser einzelne, gegenwärtige, empirische Mensch. Wenn einem solchen eine unmittelbare Gewalt über die Natur zugeschrieben wird, kraft deren er durch seinen bloßen natürlichen Willen, d. h. seine Begierde, die dem menschlichen Leben bedrohlichen und gefährlichen Erscheinungen, wie Erdbeben, Überschwemmungen, Stürme usf. sowohl hervorrufen als verschwinden machen kann, so besteht darin die Zauberei und zwar die unmittelbare oder direkte Zauberei. Eine solche Art der Zauberei findet sich bei den Eskimos (die Angekoks), bei mongolischen Völkern (die Schamanen), vor allen bei den Negern in Afrika.

Nun will die Zauberei gegenständlich sein oder sich objektivieren, was dadurch geschieht, daß sie einmal nicht bloß durch das Subjekt des Zauberers, sondern durch Objekte oder Zaubermittel wirkt, und daß dann die Zauberer als die gewaltigen, mit Zauberkräften ausgerüsteten Personen den andern gegenübertreten. So entsteht die indirekte Zauberei, der Glaube an die Zauberer oder die Religion der Zauberei, welche nach Hegel den Charakter der unmittelbaren oder natürlichen Religion ausmacht. „Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe."[2]

3. Der Fetischismus.

Das Erste und Hauptsächlichste ist der Wille des Subjekts, das zweite ist die Natur des Mittels, und das dritte, daß der Zusammenhang zwischen dem Mittel und dem Erfolge nicht erkannt wird. In diesen drei Momenten besteht das Prinzip der Zauberei. „Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu sein." Damit erschließt sich die unendliche Menge der Zaubermittel und „das ungeheure Tor des Aberglaubens".

[1] Ebendas. S. 262—279 (S. 271, 277). Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. XI. S. 146. — [2] Hegel. XI. S. 276, S. 279—293.

Daß die indirekte Zauberei zwischen den Willen des Subjekts und seinen Zweck, die Dinge, das Zaubermittel einschiebt, vergleicht Hegel mit jener äußeren Zweckmäßigkeit und Dienstbarkeit der Mittel, welche er in seiner Logik die List der Vernunft genannt hatte.[1]

Durch die Zauberkraft, die ihm zugeschrieben wird, steigert sich das Zaubermittel zu einem Objekt von religiöser Bedeutung, es wird zum Götzen oder Idol gemacht, was die Portugiesen mit dem Worte Fetisch bezeichnet haben. So entsteht aus der Religion der Zauberei der Fetischismus, die niedrigste Stufe des Götzendienstes, die bei den Negern in Afrika einheimisch ist; und da der Wille des Subjekts (des Zauberers) in der rohen und zuchtlosen Willkür besteht, so kann jedes beliebige Ding zum Fetisch gemacht und, wenn es den Dienst nicht tut, sogleich weggeworfen werden. Eine besondere Art des Fetisch sind die lebendigen Dinge, namentlich die Tiere, die für nützlich gelten, wie z. B. die Schlangen: so entwickelt sich aus dem Fetischismus der Tierdienst (Schlangenkultus). Oder es sind die Geister der Verstorbenen, die zum Fetisch gemacht und durch Beschwörung zu irgendwelcher Dienstbarkeit gezwungen werden: so entsteht aus dem Fetischismus der Totendienst und als Familien Totendienst der Ahnenkultus. Auch die Reste der Leichen, wie die Knochen, können zum Fetisch gemacht werden und als Zaubermittel dienen: so keimt schon im Fetischismus der Reliquienkultus. Endlich kann es nicht ausbleiben, daß mit der Erhöhung und typischen Befestigung der Fetischobjekte auch die Stellung der Zauberer und ihr Verhältnis zu den Idolen erhöht und befestigt wird: die Zauberer erscheinen nun dem Range nach als die Ersten ihres Volks, als die Fürsten, Regenten, Priester, denn Priestertum und Fürstentum fallen hier jedenfalls zusammen. So keimt schon im Fetischismus das Priestertum und die Priesterherrschaft. „Die Neger, die solche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten sind, binden sie und prügeln sie, bis sie gehorchen, wenn sie nicht zaubern wollen, nicht aufgelegt dazu sind.“

Schon im Fetischismus ist, wie man sieht, in der niedrigsten und rohesten Form vieles von dem enthalten, was auf den höheren Stufen der Religion in höheren, historisch entwickelten Formen wiederkehrt. Schon im Fetischismus keimt die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die Menschwerdung Gottes. „Die Bestimmung, daß das Geistige Gegenwart hat im Menschen und das menschliche Selbst-

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. XXI. S. 552.

bewußtsein wesentlich Gegenwart des Geistes ist, werden wir durch verschiedene Religionen sehen, sie gehört notwendig zu den ältesten Bestimmungen. In der christlichen Religion ist sie auch vorhanden, aber auf höhere Weise und verklärt. Sie er- und verklärt es."[1]

III. Die Religionen der Substanz oder der Natur.

1. Die chinesische Religion oder die Religion des Maßes.

Der notwendige Fortschritt, der über die Religion der Zauberei oder den Fetischismus hinaus- und aufwärts führt, besteht zunächst darin, daß die in den natürlichen Dingen wirksamen Mächte zentralisiert, als die eine, alles umfassende, absolute oder göttliche Macht vorgestellt werden, im Gegensatze zu welcher der Mensch, das Subjekt in seiner unmittelbaren Einzelnheit sich als ein ganz nichtiges und ohnmächtiges Wesen erkennt. Dieser Gegensatz begründet in dem religiösen Bewußtsein einen Zwiespalt oder eine „Entzweiung", die wieder aufgehoben und versöhnt sein will, die wahre Versöhnung aber erst in der absoluten (christlichen) Religion erreicht. Hier unterscheiden sich die Religionen der Entzweiung, die eine Reihe von Stufen zu durchlaufen haben, und die Religion der Versöhnung.

Die absolute Macht der Dinge ist, logisch genommen, die Substanz im Unterschiede von und im Gegensatze zu dem Begriffe des Subjekts und der Subjektivität; sie ist in ihrer realen Bedeutung die Natur im Unterschiede von und im Gegensatze zu dem Wesen des Geistes. Hier unterscheiden sich die Religionen der Substanz oder der Natur und die Religionen des Geistes. Wird Gott gleichgesetzt der Macht der Dinge, dem Sein in allem Dasein, dem wahrhaft beständigen Wesen, während alles Einzelne entsteht und vergeht, kurzgesagt, wird Gott gleichgesetzt der Substanz, so besteht darin der Pantheismus, er besteht nur darin. Die Religionen der Substanz oder die Naturreligionen sind daher pantheistisch und im genauen Sinne des Worts nur sie.[2]

Die erste Stufe der Naturreligion gründet sich auf die sinnliche Vorstellung des Alls: das allesumfassende Wesen ist der Himmel, dessen Mitte die irdische Welt ausmacht, die Mitte der irdischen Welt ist das Reich der Mitte, das chinesische Reich, der Staat des Himmels und dessen Religion die chinesische Staatsreligion;

[1] Hegel. XI. S. 293—308 (S. 303). — [2] Ebendas. S. 308—323.

das Reich der Mitte hat auch wieder seine Mitte oder vielmehr seinen Mittelpunkt: das ist der Sohn des Himmels oder der Kaiser. „Aus jener unmittelbaren Religion, welche der Standpunkt der Zauberei war, sind wir zwar herausgetreten.“ „Dennoch zieht sich auch die Bestimmung der Zauberei noch in diese Sphäre herein, insofern in der Wirklichkeit der einzelne Mensch, der Wille und das empirische Bewußtsein desselben das Höchste ist. Der Standpunkt der Zauberei hat sich hier sogar zu einer organisierten Monarchie, deren Anschauung etwas Großartiges und Majestätisches hat, ausgebreitet.“ „Der Himmel der Chinesen ist daher nicht eine Welt, die über der Erde ein selbständiges Reich bildet, sondern alles ist auf Erden, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen, und es ist dies einzelne Selbstbewußtsein, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt.“ Der Kaiser ist der Regent, nicht der Himmel; nicht der Himmel regiert die Natur, sondern der Kaiser regiert alles, und er nur ist im Zusammenhang mit diesem Himmel.[1]

Alles in diesem Reiche ist abgemessen und abgezirkelt, alles hat seinen Umfang und seine Mitte, alles ist gesetzlich geordnet. Diese durchgängige Regelung aller Dinge nennt Hegel Maßbestimmungen oder Maße, indem er das Wort hier in einer weiteren Bedeutung als in seiner Logik faßt; daher sagt er: „die chinesische Religion oder die Religion des Maßes“. Welches diese festen Bestimmungen sind, wie aus dem Eins die Zwei, aus beiden die Dreizahl, die Vierzahl und deren Mitte, das Universum und dessen Mitte, die vier Weltgegenden und deren Mitte, die fünf Elemente, die fünf Grundfarben, die fünf Grundtöne, die fünf moralischen Grundregeln usf. hervorgehen: dies alles lehrt die Vernunft (Tao). Die ausführliche Angabe und Entwicklung dieser Maße macht den Inbegriff der ganzen Philosophie und Wissenschaft der Chinesen.

Die Betätigung des Maßes, die Aufrechthaltung der Gesetze kommt dem Kaiser zu als dem Sohne des Himmels, welcher das Ganze, die Totalität der Maße ist. Er ist der Mittelpunkt von allem, er beherrscht das Reich der lebendigen Geister wie das der abgeschiedenen, das Reich der Menschen wie das der Genien; er ist der Hauptzauberer, alle Ordnungen gehen von ihm aus, alle Un-

[1] Ebendas. S. 326—328. Vgl. über China die Philosophie der Geschichte. S. oben Buch II. Kap. XXXIV. S. 750—753.

ordnungen und Mißverhältnisse sind durch ihn verschuldet; denn er hat die Beamten zu beherrschen und zu überwachen.[1]

Das ganze Reich in seiner Anordnung ist Kultus. „Von der Pflichterfüllung hängt die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reduziert sich der ganze Gottesdienst für die Untertanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). Diese Maßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistenteils von Konfuzius her." Sein Zeitgenosse war Lao-tse, der die Lehre vom Tao ausgestaltet hat. Ein Zeitgenosse beider war Pythagoras.

2. Die indische Religion oder die Religion der Phantasie.

Hieraus erhellt sogleich der Widerspruch in der chinesischen Religion, daß die Einheit der Substanz als der absoluten Naturmacht vorgestellt wird in der Person eines einzelnen Menschen, während sie gefaßt sein will als das All-Eine, als das Prinzip und die Quelle alles Daseins, welche Einheit nur durch das reine Denken vorgestellt werden kann und selbst im reinen Denken besteht. Der Pantheismus der Substanz ist nicht monarchisch, sondern monistisch. Dieser monistische Pantheismus tritt uns entgegen in der indischen Religion und zwar im Brahmanismus.

Das Erste ist das Eine, die eine Substanz, das eine sich selbst gleiche Wesen, aus dem alles hervorgeht, Götter, Welt, Menschen usf. In der indischen Religion steht diese Bestimmung an der Spitze, sie ist die absolute Grundlage und das Eine: Brahm, das Prinzip nicht des Bewegens, der Tätigkeit, des Hervorbringens, sondern das, woraus alles hervorgeht und emaniert; daher ist der indische Pantheismus nicht eigentlich Schöpfungslehre, sondern Emanationslehre. In den verschiedenen Kosmogonien, Darstellungen der Schöpfung der Welt tritt dies auch hervor. „Es war weder Sein noch Nichts, weder Oben noch Unten, weder Tod noch Unsterblichkeit, sondern nur

[1] Hegel. XI. S. 308—337.

In unseren Tagen, wo die mächtigsten Völker dreier Erdteile sich verbündet haben, um für die unerhörten Verbrechen gegen das Natur- und Völkerrecht einen Exekutionskrieg gegen die Chinesen, das älteste und zahlreichste Volk der Erde, zu führen, ist ein Edikt erschienen, in welchem der Kaiser von China, ein an Jahren und Charakter völlig unreifes wie an allem, was geschehen ist, völlig schuldloses Wesen, sich die alleinige Schuld an allen vorhandenen Übeln zuschreibt und sein Volk mit der Nachricht erfreut, daß die usurpatorische Kaiserin, welche die alleinige Übeltäterin und ein grausames Weib ist, sich im besten Wohlsein befinde.

das Eine eingehüllt und dunkel: außer diesem Einen existierte nichts und dieses brütete einsam mit sich selbst, durch die Kraft der Kontemplation brachte es aus sich eine Welt hervor; in dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb, und dies war der ursprüngliche Samen aller Dinge."

Der indische höchste Gott ist vielmehr das Eine, als der Eine: er ist Brahm als Neutrum, als das All-Eine. Aus diesem Alleinen geht eine dreifache Emanation hervor, welche durch die indische Phantasie zu Göttergestalten personifiziert wird, die schaffende, erhaltende und zerstörende Kraft: Brahma (der Brahma im Unterschiede von dem Brahm), Wischnu oder Mahadeva und Siwa. Dies sind die drei Grundbestimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargestellt, symbolisch und unschön. Diese dreifache oder dreigestaltete Gottheit ist die indische Tri-Murti, welche Hegel mit der christlichen Dreieinigkeit vergleicht, um sie auf das nachdrücklichste davon zu unterscheiden. Das erste, Brahma, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit; das zweite, Wischnu (Mahadeva) ist die Manifestation, das Leben in menschlicher Gestalt, der Gott der Inkarnation; „das dritte müßte die Rückkehr zum ersten sein, damit die Einheit gesetzt wäre: aber gerade dies ist das Geistlose; es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt oder des Entstehens und Vergehens." So ist die Grundbestimmung Sivas einerseits die ungeheure Lebenskraft, andererseits das Verderbende, Verwüstende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptsymbol ist der Lingam (φάλλος), dieses Zeichen, welches die meisten Tempel haben. „Das dritte, statt das Versöhnende zu sein, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Die Entwicklung geht also nur aus in ein wildes Herumwerfen in dem Außersichsein. Dieser Unterschied ist wesentlich und auf den ganzen Standpunkt gegründet, nämlich auf den Standpunkt der Naturreligion."[1]

Alle Dinge sind Erscheinungen des Alleinen, ohne eigenen inneren Bestand und Zusammenhang, ohne die Realität und Prosa der Wirklichkeit; die Grundanschauung der indischen Religion ist sowohl pantheistisch als idealistisch; alles wird anthropomorphisiert und als Inkarnation vergöttert, womit die mythologische Dichtung Hand in Hand geht und sich ins Grenzenlose erstreckt; alle Erscheinungen werden Produkte der Einbildungskraft: darum hat Hegel die indische Religion als die Religion der Phantasie bezeichnet.

[1] Hegel. XI. S. 339—361.

Das höchste Thema und Ziel des indischen Kultus ist die Einheit des Menschen mit dem Alleinen, dem Göttlichen, dem Brahm: das Brahmsein und Brahmwerden. Man wird Brahm in vorübergehender Weise, wenn man sich leiblich und geistig zusammenfaltet, in sich einkehrt und sich in die tiefste Stille der Abstraktion versenkt bis zur Verdumpfung des Selbstbewußtseins; man wird Brahm in dauernder Weise auf dem Wege langwieriger, asketischer, sinnloser, auf die Abtötung alles eigenen Lebens gerichteter Anstrengungen und Qualen (Yoga); man ist Brahm durch die Geburt, d. h. kraft der Kaste, als geborener Heiliger, als zweimal Geborener, d. h. als Brahmane, der allen andern Menschen in unverletzlicher Heiligkeit gegenübersteht, jede Antastung ist das todeswürdigste Verbrechen.[1]

Verehren lassen sich nur die inkarnierten Gottheiten, die mythologischen, deren es viele, verschiedene, auch einander feindliche gibt: daher zerfällt der indische Götterkult in Sekten. Dagegen die absolute Gottheit, das Alleine oder das höchste Wesen kann man nicht verehren, sondern nur sein oder werden: daher läßt sich auf dem Standpunkt der indischen Religion sagen, daß die Gegenstände des Kultus als der Gottesverehrung nur die Götter, d. h. die Götzen oder Idole sind, aber kein höchstes Wesen.

Auch ist der Charakter der indischen Askese mit allen ihren langwierigen Qualen und Martern keineswegs die Abbüßung, sondern die Abtötung. Abgebüßt werden Verbrechen und Sünden, welche Gewissensqualen zur Folge haben und gesühnt sein wollen; um solche Voraussetzungen aber handelt es sich bei den indischen Büßern gar nicht: ihr Zweck ist die Abtötung, die nichts anderes vor Augen hat als die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Daseins. „Das Leben erhält bloß Wert durch die Negation seiner selbst. Alles Konkrete ist nur negativ gegen die Abstraktion, die hier das Herrschende ist. Daraus folgt diese Seite des indischen Kultus, daß Menschen sich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tode des Mannes. Diese Opfer haben einen höheren Wert, wenn sie ausdrücklich mit Rücksicht auf Brahm oder irgendeinen Gott geschehen, denn dieser ist auch Brahm."[2]

[1] Ebendas. S. 366—378 (S. 369).

[2] Ebendas. S. 366—383. Vgl. oben Philos. d. Geschichte. Buch II. Kap. XXXIV. S. 753—756.

3. Der Buddhaismus (Lamaismus) oder die Religion des Insichseins.

Der Fortschritt vom Brahmanismus zum Buddhaismus, der in seiner Ausbreitung die meisten Anhänger in der Welt zählt, ist so einleuchtend wie einfach. Was die indische Religion und deren Kultus als Ziel erstrebt, das ist im Buddhaismus der Ausgangspunkt und die Grundlage: nämlich das personifizierte menschgewordene Insichsein, weshalb Hegel gerade diesen Namen zur Kennzeichnung dieser Religion gewählt hat. Die Einheit mit dem Alleinen, das Brahmsein in der Tiefe und Stille der Abstraktion, ist in Ansehung aller Besonderung und Bestimmtheit des Lebens das Nichts. Das Nichtsein ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit, alle andere Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist alles hervorgegangen, in Nichts geht alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von allem. „Gott, obzwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt, ist doch gewußt als dieser unmittelbare Mensch, als Foe, Buddha, Dalailama."

Auf den Charakter der Völker, die ihr angehören, hat diese Religion besonders insofern gewirkt, als sie die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtsein zur durchgehenden Forderung macht. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmut, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht. Insofern die Stille des Insichseins das Vernichtetsein alles Besonderen, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso dieser Zustand der Vernichtung der höchste und seine Bestimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist. Da ist von Tugend, Laster, Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele besteht das Höchste. Wenn diese Stufe erlangt ist, so ist keine Abstufung, kein Wechsel mehr und hat der Mensch keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten, da ist er identisch mit Gott. Dieses ist das Absolute: der Mensch hat aus sich Nichts zu machen. Wenn der Mensch in seinem Sinn sich auf diese negative Weise verhält, sich nur wehrt nicht gegen das Äußerliche, sondern gegen sich selbst und sich mit dem Nichts vereint, sich alles Bewußtseins, aller Leidenschaft entschlägt, dann ist er in den Zustand erhoben, der bei den Buddhisten

Nirvana heißt: er ist anzusehen als Gott selbst, er ist Buddha geworden.[1]

IV. Die Naturreligion im Übergange zur Religion der Freiheit.

1. Die persische Religion. Die Religion des Guten oder des Lichts.

Was die indische und buddhistische Religion bezwecken, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wird nunmehr der offene Gegenstand der Religion. Darin besteht der einleuchtende Fortschritt. Was das Thema des indischen Kultus ist, nicht des mythologischen, sondern des metaphysischen, das Brahmsein und das Brahmwerden, das wird jetzt das Thema des göttlichen Wesens selber. Dieses ist noch Natur- und Weltmacht, aber es ist zugleich zwecktätig; es hat noch den Charakter der Einheit und Substantialität, aber zugleich den der Zwecktätigkeit und Subjektivität; es ist sowohl Weltmacht als auch Weltzweck, sowohl wirkend als wollend, sowohl Substanz als Subjekt: es ist als Weltzweck das Gute, es ist als Weltmacht das Licht, das erfreuliche, erquickende, alles offenbarende Licht, die wohltätige Bedingung alles Lebens und aller Entwicklung, es ist das Licht, nicht etwa als das Sinnbild oder Symbol des Guten, sondern als dieses selbst. Darum sagt Hegel: die „Religion des Guten oder des Lichts". Jede Zwecktätigkeit hat mit Hemmungen und Gegensätzen zu schaffen. Dem Guten ist das Böse entgegengesetzt und die Übel der Welt, dem Lichte die Finsternis. Daher gestaltet sich die Religion des Guten oder des Lichts notwendig dualistisch. Die göttliche wohltätige Macht muß mit der feindlichen kämpfen, der Sieg des Guten ist nicht, sondern soll sein.

Die historische Ausführung dieses Themas ist die altpersische Religion (Parsismus), von Zoroaster gegründet, im Zendavesta enthalten. Es ist das Gute, das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampfe mit dem Bösen: der Kampf des Ormuzd gegen Ahriman. Ormuzd ist das Licht, und sein Reich ist das Lichtreich überhaupt, die ganze Welt ist Ormuzd, in allen ihren Stufen und Arten, und in diesem Lichtreiche ist alles gut. Dem Lichte gehört alles an, alles Lebendige, alles Wesen, alle Geistigkeit, die Tat, das Wachstum der endlichen Dinge, alles ist Licht, ist Ormuzd. Seine Gefährten sind

[1] Hegel. XI. S. 384—401. (S. 396—398.) Vgl. Philos. d. Gesch. S. oben Buch II. Kap. XXXIV. S. 756.

die Lichter, die Sterne, als Genien personifiziert, die sieben Amschadspan, die ihn umgeben, wie die sieben Großen des Reichs den König von Persien. Auch der persische Staat ist, gleich dem Lichtreiche der Welt, ein Reich der Gerechtigkeit und des Guten, der König ist der Stellvertreter des Ormuzd, die sieben Großen sind die Stellvertreter der Amschadspan. Einer dieser Sterngeister ist Mithras (μεσίτης), den schon Herodot hervorhebt, und dessen bildlicher Kultus in der späteren, für die Idee der Versöhnung empfänglichen Römerzeit eine weite Verbreitung gefunden hat.

Das ganze Leben der Parsen soll dem Ormuzd gewidmet sein: darin besteht sein Kultus. „Überall soll der Parse das Leben fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und Tat, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, Kanäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken usf."[1]

2. Die syrische Religion oder die Religion des Schmerzes.

Der Dualismus, diese erste Stufe der Naturreligion auf ihrem Übergange zur Religion des Geistes, will überwunden sein, denn die göttliche Welt- und Naturmacht hat und fordert den Charakter der Einheit, daher muß die Gottheit so aufgefaßt werden, daß sie ihre Negation oder ihren Gegensatz nicht außer sich hat, wie Ormuzd den Ahriman, sondern in sich, daß sie selbst Tod und Vernichtung erlebt, erleidet und überwindet. Gott muß sterben und wieder aufleben: der Kultus des gestorbenen Gottes ist der des Schmerzes. Dieses Thema ist ausgeführt worden in der phönizischen und den vorderasiatischen Religionen überhaupt. Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt: es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt, und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor. Es ist nicht der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes selbst angehört und sich an einem Individuum vollzieht. Die persönliche Gestalt, in welcher dieser Prozeß als ein Gegenstand der religiösen Anschauung und des Kultus erscheint, ist der Adonis (der biblische Thammuz). Im Frühjahr wurde ein Hauptfest des Adonis gefeiert; es war eine Totenfeier, ein Fest der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen gesucht; der dritte Tag war

[1] Hegel. XI. S. 401—418. Bd. XIII. (Gesch. d. Philos.) S. 100. S. 135. Zu vgl. Philos. d. Gesch. S. oben Buch II. Kap. XXXIV. S. 758 flgd.

das Freudenfest, wo der Gott wieder auferstanden war. Das ganze Fest hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erstirbt und im Frühling erwacht. Einerseits ist dies ein Naturverlauf, andererseits aber ist es symbolisch zu nehmen als ein Moment des Gottes, das Absolute überhaupt bezeichnend.[1]

3. Die ägyptische Religion. Die Religion des Rätsels.

Die Selbstverbrennung des Phönix wie der Tod und die Wiedergeburt des Adonis wiederholen sich ins Endlose. Was in diesen Anschauungen zur sinnbildlichen Darstellung gelangt, ist im Grunde nichts anderes als der endlose Lebensprozeß, die schlechte Unendlichkeit des Lebens. Hier wird von demselben Individuum der Tod zwar erlebt und erlitten, aber nicht besiegt und überwunden. Die wahrhafte Überwindung des Todes ist nicht das Leben, welches wieder stirbt, sondern das Leben, welches nicht mehr stirbt, das unsterbliche, ewige Leben: der Geist. Die Ägypter sind, wie Herodot sagt, die Ersten gewesen, welche die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben.

Der Tod wird erlitten, er ist kein Zwischen- und Scheinzustand, wie im Grunde die Asche des Phönix oder das Sterben des Adonis sind, sondern eine reale, schreckliche Zerstörung, die kein lebendiges Wesen, solange es bei Sinnen und bei Trost ist, sich selbst zufügt, daher muß der Tod erlitten werden von einer fremden, feindlichen und furchtbaren Macht, er ist ein Werk des Ahriman, welchen Ormuzd wohl bekämpft, aber nicht bewältigt. Der ägyptische Ormuzd ist Osiris, der ägyptische Ahriman ist Typhon, welcher den Osiris zerreißt und zerstückelt; Osiris aber bewältigt den Tod, nicht bloß durch seine Wiederbelebung, sondern dadurch, daß er die Toten richtet und das Totenreich (Reich des Amenthes) beherrscht: er regiert die Lebendigen und die Toten. Osiris ist der gute, wohltätige Gott, der Inbegriff der wohltätigen Naturmächte, er ist und bedeutet die Sonne und deren Jahreslauf, er ist und bedeutet den Nil, er ist und bedeutet das fruchtbare Ägypten, das von dem Lauf der Sonne und den periodischen Überschwemmungen des Nils abhängt: er ist der zeugende Gott, während seine Gattin Isis die empfängliche und mütterliche Erde, in diesem Sinne Ägypten selbst, ist und bedeutet. Typhon dagegen ist und bedeutet die Wüste, den Glutwind, die Dürre usf. So ist Osiris, auch wenn er sich in der

[1] Hegel. XI. S. 418–421.

ägyptischen Religion nach Herodot erst später zu seiner vollen Bedeutung entwickelt hat, die Hauptgottheit der Ägypter.

Die ägyptische Religion ist noch Naturreligion, sie ist erfüllt von dem Geheimnis des Lebens, über dessen Bedeutung und Endzweck sie nachsinnt, daher auch das in sich verschlossene Leben der Tiere in so hohem Maße ihr Interesse erregt hat, womit der ägyptische Kultus gewisser bedeutungsvoller Tiere genau zusammenhängt, namentlich des Apis, als welcher die Seele des Osiris repräsentiert. Alles ist natürlich und zugleich bedeutsam, d. h. geistig. „Der Geist des ägyptischen Volkes ist überhaupt ein Rätsel. In griechischen Kunstwerken ist alles klar, alles heraus; in den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht, es ist ein Äußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.“[1]

Was die ägyptische Religion kennzeichnet und von allen Religionen und Völkern unterscheidet, ist der Kultus des Todes und der Toten, die Art der Bestattung, die Grotten der Mumien und vor allem die Riesenwerke der Pyramiden. „Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt, die Gräber derselben haben der Zeit Trotz geboten.“

Leben und Tod: das ist das große Mysterium, welches der ägyptische Geist als solches erkannt, in seiner Religion gefeiert, aber nicht gelöst hat, er hat dieses Rätsel ausgesprochen in dem Bilde der verschleierten Göttin zu Sais, er hat es dargestellt in der Sphinx. Die Lösung des Rätsels ist der Geist und die Wahrheit, diese sind das ewige Leben. „Ich bin, was war, ist und sein wird, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben, die Frucht meines Leibes ist Helios.“ So lautete die Inschrift des Tempels zu Sais. „Das Rätsel ist gelöst; die ägyptische Sphinx ist, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getötet und das Rätsel so gelöst worden: der Inhalt sei der Mensch, der freie, sich wissende Geist.“[2]

V. Die Religion der geistigen Individualität.

1. Die Grundbegriffe und Stufen dieser Religion.

Es ist noch nicht der absolute, sondern erst der endliche, noch beschränkte Geist, der den neuen Gottesbegriff ausmacht, weshalb Hegel diese Religion, die aus den Naturreligionen hervorgeht und

[1] Ebendas. S. 419—448. — [2] Ebendas. S. 444—456. Vgl. Philos. d. Gesch. S. eben Buch II. Kap. XXXIV. S. 758—761.

sich über dieselben erhebt, die Religion der geistigen Individualität genannt hat und sie noch zu den „endlichen Religionen" zählt, deren letzte und höchste Stufe sie bildet. Ihr Grundthema ist die Auffassung Gottes in der Gestalt der von der Naturmacht losgerungenen „freien Subjektivität" oder des vernünftigen Geistes, dessen Wirksamkeit im zweckmäßigen Handeln besteht und daher den Charakter der Weisheit hat. Der Geist ist für den Geist, der göttliche für den menschlichen: daher ist dieser der Boden, in welchem jener seine Zwecke verwirklicht.

Im Unterschiede von der Vielheit der menschlichen Individuen hat der göttliche Geist den Charakter der Einheit, er ist nicht das Eine, sondern der Eine; in Beziehung auf die menschlichen Individuen muß sich durch deren Vereinigung, Zusammenfügung und Zusammenhang der göttliche Zweck realisieren: dieser Prozeß oder diese Betätigung der göttlichen Einheit hat den Charakter der Notwendigkeit, endlich hat die Art der göttlichen Wirksamkeit, wie schon gesagt, den Charakter der Zweckmäßigkeit. Die drei metaphysischen Grundbegriffe, welche die Religion der geistigen Individualität beherrschen, sind demnach die Einheit, die Notwendigkeit und die Zweckmäßigkeit.[1]

Der göttliche Geist in seiner freien Subjektivität als der Eine erhebt sich über die ganze sinnliche Mannigfaltigkeit der Dinge und offenbart oder manifestiert sich in dieser seiner Erhabenheit. Der göttliche Geist besondert und teilt sich in die Mannigfaltigkeit der sittlichen Weltmächte, die geistiger Natur sind und darum in der ihnen allein adäquaten Form, nämlich in der Gestalt der Menschlichkeit erscheinen als schöne Individualitäten, als Ideale und Kunstwerke. Endlich verwirklicht sich die Einheit des göttlichen Zwecks in der Einheit des Weltreichs und der Weltherrschaft.

Demnach sind die drei Religionen, in welche sich die Religion der geistigen Individualität einteilt und abstuft, die Religion der Erhabenheit, die Religion der Schönheit und die Religion der Zweckmäßigkeit. Die Religion der Erhabenheit ist die jüdische, die Religion der Schönheit die griechische, die Religion der Zweckmäßigkeit (der Weltherrschaft) die römische. Mit den vorangegangenen Naturreligionen verglichen, ergibt sich die Parallele

[1] Hegel. Werke. Bd. XII. Der Übergang. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre. S. 1—32. Über den kosmologischen und physikotheologischen Beweis. S. 32—42.

zwischen der jüdischen Religion und der persischen (welche Verwandtschaft auch von beiden Seiten empfunden worden), zwischen der griechischen Religion und der indischen, endlich zwischen der römischen Religion und der chinesischen, beide sind Staats- und Reichsreligionen, beide vergöttern ein einzelnes Individuum als ihren Mittelpunkt, den Kaiser.[1]

2. Die jüdische Religion als die Religion der Erhabenheit.

Der göttliche Geist in seiner freien Subjektivität ist der Eine und Erste, der absolut Anfangende. Da außer ihm Nichts ist, er aber als die ewige Macht und Weisheit in der beständigen Tätigkeit des Erkennens und Wollens ist, so unterscheidet er sich von sich selbst und bringt kraft der Fülle seiner Macht und Weisheit das Andere seiner selbst, nämlich die Welt aus dem Nichts, aus ihrem Nichts hervor: sie ist sein Machwerk oder Geschöpf, daher ihm gegenüber unselbständig, machtlos und nichtig. Die jüdische Religion kennt weder Theogonie noch Kosmogonie, sie hat den Begriff der Schöpfung zum erstenmal im Bewußtsein der Menschheit erleuchtet. Dies ist ein weit höherer Begriff als der des Hervorgehens. Die indischen und griechischen Götter sind aus etwas anderem hervorgegangen oder erzeugt (emaniert), jene aus dem Brahm, diese aus dem Chaos. Dagegen in der jüdischen Religion stammt die Welt aus dem göttlichen Geist, der das Chaos erschafft und gestaltet.

Die Theogonien und Kosmogonien der indischen und griechischen Religion vergöttern die Welt, wogegen die jüdische Religion durch den Begriff der Schöpfung dieselbe entgöttert und an die Stelle der mythologischen und phantastischen Weltvorstellung die verständige Betrachtung der Dinge zur Geltung bringt. In einer mythologisch vergötterten Welt sind alle Begebenheiten Göttererscheinungen und Wunder, weshalb es hier Wunder im eigentlichen Sinn, d. h. im Unterschiede von dem gewöhnlichen Gange der Dinge gar nicht gibt. Diese sind erst möglich in der entgötterten Welt, weil es nur hier einen geregelten oder geordneten Weltlauf gibt, und die Wunder Gottes nichts anderes sind als Eingriffe Gottes in diesen Weltlauf. Die Welt entgöttern heißt den Weltlauf regeln und dadurch die Wundertaten ermöglichen.[2]

Die Beziehungen Gottes zur Welt nennt man seine Eigenschaften. Daß die Welt ist und fortdauert: darin besteht seine Güte;

[1] Ebendas. C. Einteilung. S. 42—46. — [2] Ebendas. S. 46—54, S. 58—61.

daß er die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Dinge offenbart: darin besteht seine Gerechtigkeit; daß er mächtiger ist und erscheint, als jede Gestalt seiner Manifestation: darin besteht seine Herrlichkeit und Erhabenheit, welche recht eigentlich die Wesenseigentümlichkeit und den Charakter dieses Gottes ausmacht. Das alte Testament ist erfüllt von diesen Gottesanschauungen. „Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht" ist eine seiner erhabensten Stellen.

Das erhabenste seiner Geschöpfe ist der Mensch, denn Gott hat ihn zu seinem Ebenbilde gemacht; aber diese Gottähnlichkeit sollte nicht bloß die Gabe Gottes, sondern die eigenste Tat des Menschen selbst sein. Diese eigenste Tat geschah durch den Sündenfall, wie es der biblische Mythus oder die Parabel vom Sündenfalle darstellt: der Mensch mußte nach dem Rate der Schlange die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen essen, um wissend zu werden, d. h. gottähnlich. Darin besteht die tiefe Wahrheit dieser Erzählung, welche, da sie eine ewige Wahrheit als eine zeitliche Begebenheit darstellt, auch Züge enthalten muß, die nicht zutreffen. Gott hat diese eigenwillige Tat, den Ungehorsam des Menschen, d. i. sein Heraustreten aus dem Stande der Unschuld, mit der Vertreibung aus dem Paradiese und seiner Verfluchung gestraft, er hat den Menschen verdammt zur Arbeit und zum Tode: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren".

Indessen ist der Tod kein trostloses Schicksal, denn es gibt ein unsterbliches und ewiges Leben, welches die jüdische Religion nicht kennt, und in der Arbeit liegt nicht die Qual, sondern die Hoheit des Menschen.[1]

Der Endzweck des jüdischen Gottes ist kein anderer als die Religion selbst, d. i. die Anerkennung und Ehre Gottes im menschlichen Bewußtsein, der Gottesdienst oder Kultus. Die religiöse Gesinnung ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit, die Furcht, nicht die elende, sondern die erhabene Furcht, welche sich über alle besonderen Sorgen und Kümmernisse erhebt und zu Gott wendet, in Gott versenkt, darum weise Furcht ist oder der Anfang der Weisheit.

Der göttliche Endzweck realisiert sich in der Menschheit, in der Vereinigung der Menschen, in ihrer sittlichen Organisation, deren

[1] Ebendas. S. 72—77.

Element und erste Gestalt die Familie ist, die Gestalt der unmittelbaren oder natürlichen Sittlichkeit, die sich zum Volk oder zur Nation erweitert. In Beziehung auf seinen Endzweck in der Menschheit ist der jüdische Gott ein noch partikularer und ausschließender Gott, er ist Familien- und Volksgott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Israels als des auserwählten Volkes, dem er das Land Kanaan geschenkt und alle zeitliche Wohlfahrt verheißen hat, wenn es seinen Willen tut und seine Gesetze befolgt. Darin besteht der Vertrag zwischen diesem Gott und seinem Volke. Daß zwischen dem Rechttun und dem zeitlichen Wohlsein ein Band der Notwendigkeit herrscht, welches Gott selbst mit diesem Volke verknüpft: dieser Glaube, diese Zuversicht „ist im jüdischen Volk eine Grundseite, bewunderungswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen."[1]

Auf den Gehorsam steht der Lohn, auf den Ungehorsam die Strafe, auf die Hartnäckigkeit die Androhung der siebenfachen Vervielfältigung und Verstärkung der Strafen, wie es in fortgesetzter Multiplikation Moses III, 26 in lauter Progressivflüchen ausgeführt wird. „Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieses Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat. Diese Flüche treffen aber nur das Äußerliche, nicht das Innere, Sittliche."[2] Vieles hat sich vom Judentum durch das Judenchristentum auf das Christentum, insbesondere auf die Kirche fortgepflanzt, namentlich auch die eben erwähnte Meisterschaft im Fluchen.

Um die Schuld des Ungehorsams zu sühnen und den Zorn Gottes zu versöhnen, dazu dienen die Opfer und zwar die Sühnopfer, welche eine der Hauptformen des jüdischen Kultus bilden, sie sollen den Schuldigen entsündigen und auslösen, indem sie die Strafe auf das Opfer übertragen. Dies geschieht durch die Schlachtung des Opfertiers und die Vergießung seines Bluts vor dem Altar. Im Blute wohnt Seele und Leben, daher darf das Blut nur zum Opfer dienen, aber nicht zum Genuß.

Den jüdischen Gott, welcher der Eine, übersinnliche und absolut erhabene ist, sollen alle Völker als den allein wahren erkennen und preisen. Diese Erweiterung und Verallgemeinerung des jüdischen Nationalgottes zum Gotte der Menschheit, welche die Propheten,

[1] Ebendas. S. 66. — [2] Ebendas. S. 78—89.

Hand in Hand mit den Schicksalen des Volks, erlebt und verkündet haben, ist von Hegel wohl angedeutet, aber nicht ausgeführt worden.[1]

3. Die griechische Religion. Die Religion der Schönheit.

Die jüdische Religion hatte die Gottesidee in der Form abstrakter Einheit und Allgemeinheit gefaßt, zugleich aber dergestalt eingeschränkt, daß ihr Zweck auf das Wohlsein eines einzigen Volkes gerichtet war, welches als das auserwählte galt. Es ist dieser Widerspruch zwischen der Erhabenheit ihrer Gottesidee und dem Partikularismus ihres Volksbewußtseins, welcher den Charakter und Wert der jüdischen Religion kennzeichnet.

Die Auflösung dieses Widerspruchs und der Fortschritt des religiösen Bewußtseins besteht nun darin, daß die Einheit des göttlichen Wesens die Welt durchdringt, daß ihre Allgemeinheit sich in sich besondert und auseinanderlegt in die sittlichen Weltmächte, daß ihr Zweck aufhört, der borniert jüdische zu sein, und sich entfaltet zu dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit der allgemeinen menschlichen Zwecke. Die sittlichen Mächte sind geistiger Natur, die Gestalt, welche das geistige Leben einzig und allein adäquat ausdrückt, ist die menschliche und zwar, da es sich um den Ausdruck der freien Subjektivität handelt, die ideale menschliche Gestalt oder die schöne Individualität. In dieser Form die göttlichen Weltmächte vorzustellen und zu verehren, ist die Grundbestimmung und das Thema der griechischen Religion als der Religion der Schönheit.

Nicht die Natur mit ihren tausendfachen Hemmungen und Zufälligkeiten kann die schöne Individualität hervorbringen, sondern nur die Kunst, daher Hegel in seiner Philosophie der Geschichte die griechische Welt in ihrer Vollkommenheit als ein dreifaches Kunstwerk aufgefaßt und bezeichnet hat; ihr objektives Kunstwerk ist die Götterwelt, der Gegenstand ihres religiösen Bewußtseins.[2]

Der Geist ist frei, er ist kein Ding mit diesen oder jenen Eigenschaften, sondern er ist das, wozu er sich durch seine eigene Tätigkeit selbst macht, seine Erhabenheit ist die Tat seiner Erhebung, seine Schönheit ist seine Natürlichkeit und die Vollkommenheit seiner Herrschaft darüber, diese Herrschaft ist ein Sieg, der den Kampf mit den Naturmächten voraussetzt: daher der Götterkrieg, welchen Hesiod in seiner Theogonie schildert, der Krieg zwischen Uranos und Kronos,

[1] Ebendas. S. 89—95. — [2] Vgl. oben Buch II. Kap. XXXV. S. 761 bis 767. Hegel. Werke. XII. S. 95—99.

zwischen Kronos und Zeus, zwischen Zeus und den Titanen, welche die empörten Naturgewalten sind. „In diesem Götterkriege ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt. Daß sie als das geistige Prinzip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, das ist ihre wesentliche Tat und das wesentliche Bewußtsein der Griechen von ihnen." Prometheus, diese wichtige und interessante Figur, ist noch Titan oder Naturgewalt, da er den Menschen nur solche Geschicklichkeiten und Kunstfertigkeiten lehrt, welche zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse dienen, die immer wieder sich erneuern und nachwachsen, wie ihm selbst zur Strafe die Leber. Man vergleiche nur, was die Gottheiten als Naturmächte waren, mit dem, was sie als griechische Götter geworden sind, z. B. die Diana von Ephesus voller Brüste als die erzeugende und ernährende Kraft der Natur, mit der Diana als Jägerin, welche die wilden Tiere erlegt. Die Naturgewalten, welche sich gegen die Götter empören, sind die Titanen, wie Prometheus; die Helden, welche sich zu den Göttern erheben und sich die Gottheit erkämpfen, sind die Heroen, wie Herakles. Die Götter kommen von den Naturmächten, die Heroen kommen von den Göttern. Daß Herakles den Zeus vom Throne stoßen wird, läßt Äschylus den Prometheus zu seinem Troste weissagen. – „Wenn Zeus mit Tode abgeht, wirst du ihn beerben!" läßt Aristophanes den Bacchus zum Herakles sagen.

Die Erscheinungen der Natur und des Lebens werden angeschaut und gedeutet als göttliches Tun. Dies geschieht durch die menschliche, dichterische Phantasie: das ist Dichtung, nicht Erdichtung. Als bei der Leichenfeier des Achill das Meer zu stürmen beginnt, sagt Nestor: „Das ist Thetis, das sind die Klagen der Mutter um den Sohn!" Wie Achill seinen Zorn mäßigt, sagt Homer, daß ihm Pallas, die Göttin der Besonnenheit, erschienen sei. Kalchas erklärt die Pest im Lager der Griechen durch die Pfeile des erzürnten Apollon. Auf diese Weise haben, wie Herodot sagt, Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht, nicht gelehrt, sondern gedichtet, nicht systematisiert, sondern erzählt, und diese Erzählungen haben sich, wie es die Umstände der Zeiten und Ortschaften mit sich gebracht, vervielfältigt, gestaltet und umgestaltet; manche, wie die vielen Liebschaften des Zeus, wurzeln in alten Naturanschauungen.[1]

Alle Mächte, welche das menschliche Gemüt bewegen, sind in der

[1] Ebendas. S. 103—109.

griechischen Phantasie Götter geworden und in idealen Menschengestalten verkörpert. „Das griechische Volk ist daher das menschlichste Volk: alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt und es ist Maß darin. Diese Religion ist überhaupt eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der konkrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach allem, was darin Wert hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern."[1]

Wie die Griechen vermöge ihrer Religion das menschlichste aller Völker sind, so sind sie vermöge ihrer Kunst das idealste. Vor den Griechen hat es keine Ideale und keine Idealität gegeben. Ihre Götter wollen den Menschen nicht bloß innerlich in der Vorstellung gegenwärtig sein, sondern auch äußerlich in voller Körperlichkeit und in voller Anschauung: darum muß aus dem Zeus des Homer der Zeus des Phidias hervorgehen.

In der Anschauung, Anordnung und Verehrung dieser Götter besteht der Kultus der Griechen als Gesinnung, Dienst und Versöhnung. Die Gesinnung, womit die beständige Gegenwart der göttlichen Mächte, die innere und äußere, erkannt und empfunden wird, kann keine andere sein als die absolute Gemütsheiterkeit, die auch durch die Vorstellung des Schicksals, jener gestaltlosen Notwendigkeit, welche vernichtend über den Göttern und Menschen schwebt, keineswegs getrübt wird; man weiß, daß es so ist und sein muß, und gibt sich mit diesem Bewußtsein der Notwendigkeit zufrieden. Die Trauer über ein schweres Verhängnis, wie die des Achill über seinen frühen Tod, ist einfach und hat nichts gemein mit dem ganzen Geschlecht verdrießlicher Empfindungen, die in der modernen Welt über allerhand versuchte und verfehlte Zwecke ihr Wesen treiben. Ja, das alles gleichmachende Fatum, wie es die Alten vorstellen, dieser Weltostrazismus entwurzelt im Grunde den Neid, der das Leben sich und anderen vergiftet. Da das Schicksal neidisch ist, so brauchen es die Menschen nicht zu sein. Das Fatum ist begrifflos und blind. Was es verhängt, ist, wie es ist; alle verdrießlich machende Reflektiererei darüber hilft und führt zu nichts.

Das tragische Schicksal ist die einleuchtende, darum auch versöhnte und versöhnende Notwendigkeit, es ist kein Verhängnis,

[1] Ebendas. S. 123—127.

sondern die Gerechtigkeit, welche aus dem Kampf der berechtigten Leidenschaften (πάθη) heroischer Charaktere durch den Untergang der Individuen die Einheit und Harmonie der sittlichen Mächte wieder herstellt, wie es die oft erwähnten Beispiele der Antigone, des König Ödipus usf. uns vor Augen stellen. Hegel erwähnt hier auch den Hippolyt, der nur die Diana verehrt, die Aphrodite aber und den Eros verachtet, die sich durch die Phädra an ihm rächen. Darum war es, wie Hegel richtig bemerkt, von seiten Racines „eine Albernheit“, dem Hippolyt eine andere Liebschaft (die zur Aricia) anzudichten, die nicht dem griechischen, sondern nur dem französischen Hippolyt zukommen kann.[1]

Der Kultus als Dienst besteht in den Opfern und Opfermahlen, in dem Genuß der Göttergaben, im Essen und Trinken und dem dadurch erhöhten Gefühle geistiger Kräftigkeit. „Essen heißt opfern und opfern heißt selbst essen.“ Nichts ist peinlicher als die Fassung letzter und endgültiger Entschlüsse unter schwierigen und bedenklichen Umständen. Der Kultus löst diese Schwierigkeiten und trifft die Entscheidung durch die Orakel und Götterzeichen; diese Zeichen sind äußerlich und unbestimmt, sie wollen erklärt und gedeutet sein, was auch durch den Kultus geschieht, durch die Göttersprüche doppelsinniger und zweideutiger Art. Der Kultus als Dienst vollendet sich in der öffentlichen Feier, in den Tempeln und Tempelbildern, in den Festen und Spielen. „Der Kultus ist nicht Entsagung, nicht Aufopferung eines Besitzes, einer Eigentümlichkeit, sondern der idealisierte, theoretisch-künstlerische Genuß. Freiheit und Geistigkeit ist über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet, und der Kultus ist überhaupt eine fortgehende Poesie des Lebens.“ „Im griechischen Leben ist die Poesie, die denkende Phantasie selbst der wesentliche Gottesdienst.“[2]

Es gibt im Gegensatze zu dem öffentlichen Kultus, der über das ganze Leben ausgebreitet ist, auch einen geheimen, der in geheimnisvollen Handlungen und Weihen besteht und in den sogenannten Mysterien gefeiert wird, vor allen in den eleusinischen. Da diese Mysterien allen Athenern zugänglich waren, so bestand das Geheimnis nicht in der Verborgenheit des Wissens, sondern nur in der Art der Behandlung und in der Natur der Gottheiten. Es handelt sich hier um die Reinigungen der Seele in Absicht auf ihre Fort-

[1] Ebendas. S. 127—136 (S. 134). — [2] Ebendas. S. 136—147.

dauer nach dem Tode, ihr Schattenleben in der Unterwelt, also um „die Unsterblichkeit der Seele", um den „Übergang des Einzelnen als natürlich gestorbenen in ein ewiges Leben". Dies hängt mit den Vorstellungen von dem allgemeinen Naturleben zusammen, vom Samenkorn, das aus dem Schoß der Erde emporsprießt, um sich zur Blüte und Frucht zu entfalten und als Samenkorn wieder in den Schoß der Erde zurückzukehren, oder, mythisch ausgedrückt, vom Raube der Proserpina, von der Ceres, welche die Tochter sucht, von Bacchus als dem Gotte der Unterwelt usf. Daher führen die Mysterien zurück zur Naturreligion, zu den alten und symbolischen Kulten der Naturgottheiten, welche, verglichen mit dem fortgeschrittenen und offenen Kultus der griechischen Kunstreligion, veraltet sind und darum verborgen. Indessen ist das Leben nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele, das ewige Leben selbst ein großes Mysterium, welches nicht bloß nach rückwärts blickt, sondern auch nach vorwärts.[1]

4. Die römische Religion. Die Religion der Zweckmäßigkeit.[2]

Das Grundthema der jüdischen Religion war die Einheit Gottes: der Eine als Inhalt und Zweck der Religion; das Grundthema der griechischen Religion sind die besonderen sittlichen und geistigen Mächte der Welt und Menschheit, die eine Vielheit von Zwecken darstellen: beide Themata vereinigen sich in einer dritten Religion, welche die vielen besonderen Zwecke einem einzigen unterordnet und unterwirft. Dieser eine Haupt- und Endzweck ist der Staat, die Herrschaft, die Weltherrschaft; diese Religion ist die römische, welche, da sie es durchgängig mit Zwecken und deren Realisierung zu tun hat, Hegel die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes nennt und als solche kennzeichnet.

Da die römische Religion ihre Zwecke ebenfalls vergöttert, so ist sie in diesem Sinn auch eine „Religion der Vielheit", aber ihre Götter sind nicht theoretische, sondern praktische Götter, nicht poetische, sondern prosaische, nicht heitere, sondern trockene und ernsthafte, denen alle ideale Schönheit abgeht. Daher sind diese

[1] Ebendas. S. 147—156. Vgl. oben Buch II. Kap. XXXV. S. 766 Kap. XXXIX. S. 846. — Es ist stilistisch wie sachlich zu tadeln, daß Hegel in der Entwicklung der griechischen Religion vorzugsweise die römischen Götternamen braucht. Daß er als die vornehmlichsten Gottheiten der eleusinischen Mysterien „Ceres, Demeter und Bacchus" bezeichnet (S. 153), hätte der Herausgeber nicht stehen lassen sollen. — [2] Hegel. XII. S. 156—188.

beiden Religionen grundverschieden, und es ist grundfalsch, sie als gleichwertig oder innerlich gleichartig zu nehmen. Dionysius von Halikarnaß hat beide Religionen miteinander verglichen und der altrömischen den Vorzug gegeben, weil sie zwar Tempel, Altäre, Opfer, Feste und Spiele, aber keine Mythen von der skandalösen Art der griechischen habe. Cicero hält seine Römer für das frömmste Volk, weil sie alles mit Religion tun, überall an die Götter denken, den Göttern für alles danken, die Religion in allen Verhältnissen als die bindende Macht ansehen, weshalb er auch religio von religare herleitet.

Die Hauptgottheit ist Roma, die Stadt und der Staat, die Herrschaft Roms über die Individuen und die Völker, die sich personifiziert in Jupiter, dem Gotte des Himmels und aller Himmelserscheinungen, welche besondere Arten dieses Jupiter sind, wie Jupiter pluvius usf., Jupiter Capitolinus ist der Gott der römischen Weltherrschaft, der eigentliche römische Herrgott, der sich auch wieder in viele Arten verzweigt und abstuft, wie Jupiter Pistor usf. Es gibt an die dreihundert Joves.[1]

Alle römischen Götter und Göttinnen sind vergötterte praktische Zwecke, die es mit der allgemeinen und partikulären Wohlfahrt zu tun haben, weshalb Hegel die römische Religion überhaupt eine Glückseligkeitsreligion nennt. Die Münze ist ein sehr wichtiges und wohltätiges Verkehrsmittel: daher die Juno Moneta. Das Wohlergehen des Staats ist eine Sache des günstigen Schicksals: daher Fortuna publica. Das Gedeihen der Heerden und des Futters gewährt die Göttin Pales: daher werden ihr zu Ehren die Palilien (Palilia) gefeiert. Die wohltätigen Zwecke des Feuers auf dem Herde zum Leuchten und Wärmen, im Ofen zum Backen haben ihre besonderen Göttinnen: die Vesta, die Fornax usf. So werden auch der Friede, die Ruhe, die Geschäftsruhe vergöttert, wie Pax, Tranquillitas, Vacuna usf.[2]

Das Gegenteil der Wohlfahrt sind die Übel, wie Hungersnot, Mißwachs, Krankheit, Kummer usf., denen man Tempel baut zur Abwehr, damit sie nicht kommen, wie die Fames, die Robigo, Febris, Angerona usf. Da nun im Grunde alle Wohlfahrt in nichts anderem besteht als in der Abhilfe von der Not des Lebens und im Schutze gegen dieselbe, so sind die römischen Götter hauptsächlich Hilfs- und Schutzgottheiten. Die Not, wie Hegel

[1] Hegel. XII. S. 156—168, S. 177. — [2] Ebendas. S. 168—172.

treffend sagt, ist die römische Theogonie. Hieraus entsteht jener unermeßliche Aberglaube, den Cicero törichterweise für Frömmigkeit genommen hat, jene von Grund aus abergläubische Gesinnung, die überall den Schauer des Unbekannten empfindet, sich mit Orakeln, Zeichen und Auspizien aller Art bewaffnet, in den sibyllinischen Büchern späht, vor allem aber nicht genug Götter haben kann. Wenn sie nicht helfen, so schaden sie nicht, und Nichtschaden ist die Hauptsache. Darum hat man die fremden Götter haufenweise, in ganzen Schiffsladungen nach Rom geschleppt, um hier eine Versammlung aller Religionen, ein Pantheon aller Götter zu haben, weil man ihrer bedurfte. Es ist ein höchst merkwürdiger und zugleich einleuchtender Kontrast, daß die Römer im Kriege das tapferste und in der Religion das furchtsamste aller Völker gewesen sind.[1]

In der Aufopferung der Individuen für Rom und dessen Herrschaft besteht die römische Virtus; „die virtus ist dieser kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrschaft ist, das Individuum ganz dient". Da die römische Religion keine Lehre hat, so sind das Wichtigste die Darstellungen der Feste und Schauspiele, die vornehmsten Spiele bestanden aber in nichts anderem als in dem Hinschlachten von Tieren und Menschen, in der Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod, d. i. im gegenseitigen massenhaften Morden. Nichts mehr von dem tragischen Untergang der Individuen, es ist der platte Tod, das platte äußerliche Sterben, „das hohle, gräßliche und gräuliche", „die scheußliche Wirklichkeit", die schon in Senekas Tragödien als solche zutage tritt. „Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese teilt er mit Sklaven und zum Tode verurteilten Verbrechern."

Die Einheit der Weltherrschaft strebt nach der Einheit der Person und verwirklicht sich zuletzt in diesem einzelnen Individuum, dem Kaiser als dem Herrn der Welt. Er ist die gegenwärtige Macht aller römischen Zwecke der Wohlfahrt und des Glücks. „Dieses ungeheure Individuum" ist „die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten", alles liegt in seiner Hand, alles macht er: Stand, Geburt, Reichtum, Adel usf. „Selbst über das formelle Recht, auf dessen Ausbildung der römische Geist so viel Kraft verwendet hatte, war er die Obergewalt." Nunmehr ist er der römische Gott.

Was in der griechischen Religion als die höchste Einheit vor-

[1] Ebendas. S. 172–178, S. 177.

gestellt wurde, das alles gleichmachende und nivellierende Schicksal ist zur Wirklichkeit und zum Weltzustande geworden: dieses Fatum aller Völker und Religionen ist die römische Weltherrschaft, verkörpert in dem Weltherrscher als dem Herrn der Welt, in diesem einzelnen wirklichen Menschen, den man sozusagen mit Haut und Haaren vergöttert: dieser einzelne wirkliche Mensch in seiner unmittelbaren und schlechten Endlichkeit ist zugleich das Höchste und das Schlechteste. „Der Despot ist Einer, dieser wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelnheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelnheiten." Alle Unterschiede der Völker und Religionen, der Vornehmen und Geringen, der Reichen und Armen, der Freien und Sklaven sind aufgehoben und vor der Allmacht des Kaisers in sich nichtig. Was übrig bleibt, sind nur noch die Menschen und der Eine als der Gott aller Menschen, dieser Gott ist ein einzelner wirklicher Mensch, aber es ist der Mensch nicht in seiner Wahrheit, sondern in seiner Unwahrheit.

Daß alle Zwecke der Welt auf einen Haupt- und Endzweck bezogen, diesem einen Haupt- und Endzwecke untergeordnet werden, welcher der römische Staat, das römische Weltreich, der Weltherrscher, zuletzt dieser einzelne wirkliche vergötterte Mensch ist: darin besteht „die unendliche Wichtigkeit und Notwendigkeit der römischen Religion". Diese Religion der Zweckmäßigkeit, der römische Geist als das Fatum der Völker und Religionen hat das Glück und die Heiterkeit des schönen Lebens und Bewußtseins der vorhergehenden Religionen vernichtet und alle Gestaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Diese abstrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit sein sollte. Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, einer Bereitung, die von seiten des Menschen vollbracht werden mußte, damit „die Zeit erfüllet werde".[1]

Fünfundvierzigstes Kapitel.

Die Philosophie der Religion. C. Die absolute Religion.

I. Die offenbare Religion.

1. Begriff.

Die römische Religion steht unmittelbar vor und auf dem Übergange zur Religion der Wahrheit, darum macht sie den Schluß der

[1] Ebendas. S. 178–185.

„endlichen Religionen" und enthält alle die zeitlichen und geschichtlichen Bedingungen, aus denen die unendliche oder absolute Religion hervorgeht, die vollendete, über welche nicht mehr hinaus- und fortgeschritten wird. Vollendet ist die Religion, wenn sie ihren Begriff verwirklicht hat, d. h. wenn der Inhalt dieses Begriffs, nämlich die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens, die Versöhnung beider, die Menschwerdung Gottes, nicht bloß als Drang und Streben wirkt, sondern den Gegenstand und das Thema des religiösen Bewußtseins ausmacht: dann ist die Religion sich selbst objektiv geworden, sie ist zum Selbstbewußtsein oder zur Selbsterkenntnis gelangt, d. h. sie ist offenbar. Innerhalb der Religion gibt es keine höhere Gestaltung und Stufe. Diese vollendete, sich selbst offenbare Religion ist die christliche.

Da die offenbare Religion im Wissen und Erkennen besteht, so ist sie durchaus geistiger Art und will geistig, d. h. durch das innere Zeugnis und die Zustimmung des Geistes beglaubigt sein, während sie als geoffenbarte oder positive Religion sich auf Wunder, Zeichen und äußere Zeugnisse, auf Urkunden und Bibelsprüche stützt. Dies ist die äußerliche und darum „ungeistige Art der Beglaubigung". Der Geist ist für den Geist, der ihn anerkennt, erkennt und bezeugt. Die Religion der Wahrheit will durch die Erkenntnis Gottes und die Entwicklung der Gottesidee begründet und dargetan werden.[1]

2. Einteilung.

Gott ist Geist, er ist als solcher in der Religion der Wahrheit offenbar und zwar völlig offenbar. Der Geist besteht im Denken, dieses im Erkennen und Wollen, beides in absoluter Reinheit. Als denkende Tätigkeit muß der Geist sich von sich selbst unterscheiden, das Andere seiner selbst setzen, aber nicht um in das losgelassene und wilde Anderssein zu geraten, wie der indische Gott Siwa, sondern er muß aus dem Anderen zu sich zurückkehren, in dem Anderen bei sich selbst sein und bleiben, wie das Denken, welches seinen Gegenstand erkennt und seinen Zweck ausführt. Dies sind die drei Momente, welche Gott in sich vereinigt, nicht in einem zeitlichen Verlauf, sondern von Ewigkeit her: darum ist Gott, wie es sein Wesen als Geist mit sich bringt, nicht der Eine, sondern der Dreieinige; darum hat Hegel, wie wir es in der wiederholtesten

[1] Ebendas. S. 189—209.

Weise kennen gelernt haben, das größte Gewicht auf die Idee der göttlichen Trinität gelegt, welche auch in den endlichen Religionen geahnt und angedeutet worden, wie z. B. in der indischen Trimurti, aber erst in der christlichen Religion zur völligen Erkenntnis und förmlichen dogmatischen Ausprägung gelangt ist.

Was Gott von sich unterscheidet und als das Andere seiner setzt, ist die Welt (die Natur und der endliche Geist). Was er kraft seines Denkens setzt oder hervorbringt, ist die Schöpfung, daher ist die Schöpfung ewig, wie Gott selbst; Gott spielt nicht mit sich, daher ist das Andere in allem Ernste der Realität zu fassen: als die Welt in Raum und Zeit. Die christliche Religionslehre bezeichnet die Unterschiede oder Personen der göttlichen Dreieinigkeit als Vater, Sohn und heiliger Geist. Hegel braucht diese Ausdrücke, indem er das Verhältnis von Vater und Sohn als bildlich betrachtet. Da nun jeder dieser drei Begriffe ein Ganzes oder eine Totalität, d. h. eine Mannigfaltigkeit oder ein Reich von Bestimmungen ausmacht, so nennt Hegel diese Unterschiede „das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes und das Reich des Geistes". Da der Unterschied zwischen Gott und Welt im Begriffe der Schöpfung liegt, so nennt Hegel das Reich des Vaters auch „Gott vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt" oder „Gott in seiner ewigen Idee an und für sich". Die Welt in Raum und Zeit ist die Natur und der endliche Geist, die Entwicklung der Natur zum Geist, die Entwicklung des endlichen Geistes zum Staat, zum Weltgeist und zur Religion, die Entwicklung der endlichen Religion zur absoluten oder christlichen, in deren Mittelpunkte Christus steht als Welterlöser, als Gottmensch oder Sohn Gottes. Darum nennt Hegel die Welt „das Reich des Sohnes". Die Versöhnung ist in und durch Christus vollbracht, einmal für immer, aber die Religion der Versöhnung will erlebt und entwickelt sein durch die beständige und immer erneute Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde. Diese Gegenwart ist „das Reich des Geistes".

II. Die göttliche Trinität.

1. Das Reich des Vaters.

Nun sind wir an der Stelle, auf welche die gesamte frühere Entwicklung uns vorbereitet und so oft hingewiesen hatte: daß nämlich Gott als Geist oder, was bei Hegel ganz dasselbe bedeutet, als der Dreieinige begriffen werden müsse, da das Wesen des Geistes eben

darin besteht, daß er sich von sich selbst unterscheidet und in dem Anderen bei sich selbst bleibt oder zu sich zurückkehrt, wie es in allem wirklichen Erkennen und Wollen sich bewahrheitet. Demnach sind die drei Momente, welche das Wesen des Geistes ausmachen: die Einheit mit sich, der Unterschied oder die Differenz von sich, und die aus der Differenz wiederhergestellte oder erfüllte (konkrete) Einheit. Diese Einheit ist im Elemente des reinen Denkens der Inbegriff aller notwendigen und ewigen Gedankenbestimmungen (Kategorien), die Idee als der Prozeß des Erkennens und Wollens oder als das Wahre und Gute, wie es Hegel in seiner Logik ausgeführt hatte. Darum hatte er von der letzteren als dem Reiche der reinen Gedanken gesagt: „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“[1]

Wenn nun der göttliche Geist, der sich von sich unterscheidet und das Andere seiner selbst setzt, als „Vater und Sohn“ bezeichnet wird, so ist dieses Verhältnis nicht vom Denken, sondern vom Zeugen genommen, weshalb Hegel ausdrücklich sagt, daß es nur „vorstellungsweise“ oder bildlich gelte.

Wenn zwei Persönlichkeiten dergestalt ineinander aufgehen und versenkt sind, daß jede ihr Selbstbewußtsein nur in der anderen hat, sich selbst nur in der anderen erkennt und will, ohne die andere aber für sich nichts mehr ist und sein will, so besteht zwischen beiden diejenige Einheit, welche man als die Liebe bezeichnet. Die Liebe, richtig und tief verstanden, ist dreieinig, wie der Geist, wie Gott.

Die Sinnlichkeit unterscheidet die Personen als außereinander befindliche und kann deshalb ihre Einheit nicht fassen; der Verstand zählt: „Eins und Eins und Eins, das gibt zusammen eine Dreiheit, aber nimmermehr eine Einheit“: daher sind die sinnlichen Menschen und die Verstandesmenschen die Gegner der Dreieinigkeit, diese aber für beide, d. h. für das gewöhnliche, unphilosophische und unspekulative Denken, etwas absolut Unbegreifliches oder ein Mysterium.

Weil aber die Wahrheit und das Wesen der Dinge weder greifbar noch zählbar ist und darum für das gewöhnliche Denken ein ewiges Mysterium ist und bleibt, darum finden sich in den tiefer an-

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. XIII. S. 445 u. 446.

gelegten Religionen und Philosophien so viele Anklänge an die trinitarische Idee, welche Hegel als „Gährungen" bezeichnet. Wir haben der indischen Trimurti schon öfter gedacht; die Pythagoreer lehren in ihren Prinzipien die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, Plato die Einheit des ταὐτόν und θάτερον, Philo unterscheidet in Gott den Logos als die manifestierende Tätigkeit, die Gnostiker reden von dem Urwesen als dem verschlossenen Abgrunde (βυθός), von dem Menschen in Gott als Adam Kadmon usf. Endlich nennt Hegel noch den tiefsinnigen Jakob Böhm, dem die Trinität als das Mysterium der Welt aufgegangen war, und der in seiner trüben und gründlichen Weise sie in allem wiedererkennen wollte. „So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht." „Sie muß", sagt Jakob Böhm, „im Herzen des Menschen geboren werden."[1]

2. Das Reich des Sohnes.

Das Reich des Vaters war die ewige Idee Gottes im Elemente des reinen Denkens, d. h. in der ungeschiedenen, ungetrennten, ungebrochenen Einheit mit sich. Das zweite Moment ist der Unterschied oder Differenz, das ist die ewige Idee Gottes in der geschiedenen, getrennten oder entzweiten Einheit: das ist die Welt als Vorstellung oder als Objekt des Bewußtseins. Darum sagt Hegel: „Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens oder die Differenz, das Reich des Sohnes". Vorstellend ist nur der endliche Geist, der aus der Natur hervorgeht, die Natur und den endlichen Geist zum Gegenstande seines Bewußtseins macht und in beiden die ewige Idee Gottes.

Das Reich des Sohnes ist demnach die Welt als die Erscheinung Gottes. Das Subjekt, welchem Gott in der Welt erscheint, ist der endliche Geist oder die Menschheit, also das religiöse Bewußtsein, der Stufengang der Religionen: das ist recht eigentlich das Thema der Religionsphilosophie. Hier sind, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, zwei Hauptpunkte sogleich hervorzuheben: 1. es handelt sich um die reale Welt in der ganzen Ernsthaftigkeit ihres Unterschiedes von Gott, um „das Andere als Anderes", als Seiendes, kurz gesagt, um die materielle Welt in Raum und Zeit; 2. der ewige Sohn des Vaters, in welchem die Göttlichkeit sich selbst gegenständlich ist, der ebenbildliche Gott, ist keineswegs für dasselbe zu

[1] Hegel. XII. S. 223—247.

halten als die materielle, räumliche und zeitliche Welt. An dieser haben wir „den Prozeß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen". Dieses Übergehen beschreibt in der Natur einen Stufengang als ein System der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich der Lebendigen ist, aus welchem der Geist hervorgeht. Daher zerfällt die endliche Welt in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes.

Das Dasein oder Erschaffensein der Welt offenbart die göttliche Güte, der Stufengang der Dinge, als in welchem die göttliche Idee sich abspiegelt, offenbart die göttliche Weisheit, die Natur ist für den Menschen eine Offenbarung Gottes. Die endlichen oder ethnischen Religionen haben uns gezeigt, wie der Geist aufsteigt von der Zufälligkeit der Dinge, wie sie ihm erscheint, zum Notwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden. Diesen Weg nehmen auch die Beweise vom Dasein Gottes, der kosmologische und der physikotheologische. „Also ist das Bewußtsein des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung." Gott will sich nicht bloß als Natur und Naturgewalt, sondern als das, was er in Wahrheit ist, als Geist offenbaren. Um aber als solcher erkannt zu werden, muß Gott mehr tun als donnern. Die Welt ist Offenbarung, d. h. Erscheinung Gottes: sie ist Erscheinung und zwar nicht nur für uns, sondern an sich, denn sie stammt aus der Idee Gottes. Um den idealistischen Charakter der hegelschen Lehre zu kennzeichnen, gibt es kein kürzeres Wort als dieses: „die Welt ist Erscheinung nicht bloß für uns, sondern an sich".[1]

Es handelt sich um das Wesen und die Bestimmung oder den Endzweck des Menschen. Was ist der Mensch von Natur: gut oder böse? Er ist seinem Begriffe nach oder an sich Geist und Vernunft, also bestimmt zur Freiheit und Sittlichkeit. Versteht man unter seiner Natur diesen seinen Begriff oder sein Ansich, so ist der Mensch von Natur gut. Aber in dem vorhandenen, unmittelbaren Zustande seiner Natürlichkeit ist er ein natürlich wollendes, d. h. begehrendes, von den Begierden beherrschtes, d. h. selbstsüchtiges Wesen, also von Natur böse. Sein Begriff und seine Wirklichkeit, sein Ansich und sein vorhandener Zustand widersprechen einander,

[1] Ebendas. S. 247—256 (S. 253 u. 256).

er selbst ist dieser lebendige aufzulösende Widerspruch. Daher ist es falsch zu sagen, daß der Mensch von Natur entweder gut oder böse sei, denn er ist beides. Aber es ist oberflächlich zu sagen, daß er von Natur sowohl gut als böse sei, denn in einem ganz andern Sinn ist er gut, in einem ganz andern böse. Gut soll er sein oder werden, sich selbst dazu machen aus eigener Erkenntnis und Einsicht: das ist seine Bestimmung, seine Aufgabe, sein Endzweck; böse ist er, er ist es aus eigenster Kraft, aus eigenstem Willen, also von Grund aus. „Nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht tue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dies sich zum Bewußtsein bringe. Um diese Tiefe des Gegensatzes ist es zu tun." Soll der Mensch in seinem Innersten, d. h. in der Tiefe versöhnt werden, so muß er auch in seinem Innersten, d. h. in der Tiefe entzweit, von Gott getrennt und ihm entfremdet sein. Da es sich um die Versöhnung der Welt und Menschheit handelt, so muß auch die Entzweiung, der Gegensatz des inneren Menschen wider Gott und die Welt sich bis zum absoluten Umfange erweitert und auf das Höchste gesteigert haben. Das, sagt Hegel, „das ist die tiefste Tiefe".[1]

Das Gefühl des Gegensatzes und der Unangemessenheit zwischen dem inneren Menschen und Gott, dem Einen und Erhabenen, steigert sich bis zum absoluten Schmerz; das Gefühl des Gegensatzes und der Zerfallenheit zwischen dem inneren Menschen und der Welt steigert sich bis zum absoluten Unglück: das sind die Geburtswehen, welche der neuen Weltreligion vorausgehen müssen, der Religion der Welterlösung und der Gottesgemeinschaft, welche selbst die absolute Religion ist.

Das Gefühl des unendlichen Schmerzes über sich selbst im Hinblick auf den göttlichen Willen und seine Gesetze herrscht in der jüdischen Religion; das Gefühl des absoluten Unglücks der Welt und ihrer Knechtschaft herrscht in der römischen Welt und treibt die Menschen dazu, sich in sich zurückzuziehen und in dem Bewußtsein der inneren Freiheit und Selbstherrlichkeit, in dieser inneren Konzentration und Isolierung ihre Rettung zu suchen, wie es im Stoizismus und Skeptizismus zutage tritt.

[1] Ebendas. S. 257—270.

Je tiefer und schmerzlicher diese Gegensätze empfunden werden, dieser Zwiespalt zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Welt, um so unaufhaltsamer und mächtiger ist der Drang nach Versöhnung oder, was dasselbe heißt, das Erlösungsbedürfnis der Welt und Menschheit. „Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich gereinigt zu diesem Gegensatz, und indem dieser Gegensatz sich als existierendes Bedürfnis gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: «Als die Zeit erfüllet war», d. h. der Geist, das Bedürfnis des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt".[1]

Aus diesen Gegensätzen selbst und ihrer Herrschaft ist nicht herauszukommen, sie haben und enthalten gar keine erlösende Kraft, sie werden erlebt und verlebt, sie sind nur das deutliche Zeichen, daß die alten und endlichen Religionen vollkommen ausgelebt und erschöpft sind. Darum geht auch die neue Religion keineswegs von diesem in der Welt herrschenden Zwiespalte aus, sie hat oder setzt sich nicht etwa die Aufgabe der zu versöhnenden Menschheit, sondern sie hat die Gewißheit, daß sie von Ewigkeit her versöhnt ist, daß die göttliche und menschliche Natur von Ewigkeit her, d. h. im Geiste oder an sich eines sind, das wahre Gottesbewußtsein ist die wahre unerschütterliche Gottesgemeinschaft, der Friede Gottes, dem die Welt nichts anhat und anhaben kann. Dieses Gottesbewußtsein ist die Erlösung. Diese Gottesgemeinschaft gilt für alle Menschen, die darauf gegründete Religion ist nicht mehr endlich und ethnisch, sondern absolut.

Dieses Gottesbewußtsein muß den Menschen in der einfachsten, unmittelbarsten, sinnlich einleuchtenden Form, in der Form der sinnlichen Gewißheit verkündet werden, d. h. es muß sich verkörpern in diesem einzelnen, wirklichen, gegenwärtigen Menschen: d. i. Christus. Das Gottesbewußtsein, welches ihn völlig durchdringt, dieses Sichwissen in Gott und Gottes in ihm erfüllt sein Leben, seine Lehre und seine Schicksale. Das Versöhntsein oder die Gottesgemeinschaft als Zustand ist das Reich Gottes, welches in der Gottes- und Menschenliebe besteht und mit dem Reiche der Welt und allen darin enthaltenen sogenannten Geistesschätzen der Bildung und Weisheit gar nichts zu tun hat. „Ich danke dir, Vater, daß du es den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Un-

[1] Ebendas. S. 277.

mündigen offenbart!" Alle Sorgen um die Güter dieser Welt, die zeitliche Wohlfahrt, das tägliche Leben sind wertlos, denn sie sind gottlos. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!" In diesem Gegensatze zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt liegt der revolutionäre Charakter der neuen Religion, dessen sich auch der Stifter derselben, ohne alle Regung feindseliger und gehässiger Leidenschaften, wohl bewußt war. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert." Er wußte, daß das weltliche Leben, wie es in der jüdischen Hierarchie und der römischen Despotie ihm vor Augen lag, innerlich tot war. „Lasset die Toten ihre Toten begraben und folget mir nach!"

In den Reichen der Welt herrscht die Verwesung, in dem Reiche Gottes die Seligkeit, d. i. das von der Liebe zur Welt gereinigte, von der Liebe zu Gott erfüllte Herz. „Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: «Selig sind, die reines Herzens sind, denn so werden sie Gott schauen». Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt." Der unendliche Wert der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten. Nur die Majestät des Geistes kann Geschehenes ungeschehen machen. Diese göttliche Majestät spricht aus ihm, wenn er sagt: „Weib, deine Sünden sind dir vergeben!" Er nennt sich nicht nach seinem Stamm, wie es das jüdische Herkommen mit sich brachte, sondern, wie es seinem Gottesbewußtsein entsprach, „Gottessohn und Menschensohn". Daß nun diese Lehre von dem neuen inneren Gottesreich wegen ihrer den bestehenden Ordnungen entgegengesetzten Grundrichtung in den Augen sowohl der jüdischen wie der römischen Obrigkeit als ein todeswürdiges Verbrechen galt, und Christus deshalb den Märtyrertod der Wahrheit erlitten hat, auch erleiden wollte, ist nicht zu verwundern und begründet die Vergleichung zwischen ihm und Sokrates. „Dies sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale."[1]

Aber Christus erleidet nicht bloß den Tod des Märtyrers, sondern den gesteigerten Tod des Missetäters, den Tod der bürgerlichen Entehrung in der entehrendsten Form, den Tod der Schande und der Schmach, den Tod am Kreuz: nunmehr wird das Kreuz verklärt, es wird zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich

[1] Ebendas. S. 295.

das Reich Gottes ist. Das in der Vorstellung der Welt Niedrigste ist zum Höchsten verkehrt. Der Herrscher der Welt machte seinerseits das Höchste zum Verachtetsten, das Leben eines jeden Individuums stand in der Willkür des Kaisers, der von nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurde alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, alles wurde durch und durch entehrt. Die neue Religion ihrerseits machte das Verachteste zum Höchsten und erhob es zum Panier: das Kreuz.[1]

Schon diese Art der Auffassung seines Todes liegt nicht mehr innerhalb der äußeren Geschichte Christi, in Beziehung auf welche die Vergleichung mit Sokrates möglich und nahe gelegt war, sondern es ist die religiöse Betrachtung seiner Person, es ist der Glaube an seine Göttlichkeit, der das Kreuz erhebt, verklärt und vergöttert. „Mit dem Tode Christi beginnt die Umkehrung des Bewußtseins. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste.“[2]

Die religiöse Betrachtung der Person Christi, welche Hegel in Vergleichung mit der äußerlich historischen die höhere Betrachtung nennt, ist die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei. „Diese Betrachtung ist erst das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist.“ Es handelt sich nicht bloß um die Bedeutung seines Todes am Kreuz, sondern auch um seine Auferstehung und Himmelfahrt, diesen wichtigsten Punkt der hegelschen Christologie und des christlichen Glaubens überhaupt.

Lassen wir also den Philosophen selbst reden. „Gott ist gestorben, Gott ist tot — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegenteil. — Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung

[1] Ebendas. S. 296–299. — [2] Ebendas. S. 295.

nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi, und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtsein die Explikation der göttlichen Natur selbst ist."[1] „Indem der Inhalt sich auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an: es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden." „Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es ist bisher nur der Anfang, der durch den Geist nur zum Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einerseits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben usf., aber dieser Tod ist es, der, geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird."

Die Gemeinde ist das Reich des Geistes; und Christus selbst hat zu den Seinigen gesagt: „der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten".[2]

3. Das Reich des Geistes.

Weil die Gemeinde das Reich des Geistes ist, darum überschreibt Hegel diesen letzten Abschnitt seiner Religionsphilosophie: „Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes". Die drei Hauptpunkte sind: der Begriff oder die Entstehung der Gemeinde, das Bestehen der Gemeinde, d. i. ihr reales Dasein oder die Kirche, die Ausbildung der Gemeinde zur allgemeinen Wirklichkeit, der Fortgang vom Glauben zum Wissen, von der Religion zur Philosophie, deren Entwicklung und Geschichte den letzten Teil des ganzen Systems ausmacht.

Der Glaube an die Person Christi muß aus der Anschauung seiner äußeren Erscheinung und sinnlichen Gegenwart übergehen in den Geist der Gläubigen und in deren geistige Gemeinschaft sowohl mit Christus als miteinander. Dem Worte Christi gemäß: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter euch". „Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt." — In der Verinnerlichung und Vergeistigung der Person Christi besteht die Aufgabe und der Begriff der Gemeinde. Zu

[1] Ebendas. S. 295—301. (S. 300 Anmerk.) — [2] Ebendas. S. 301—308.

dieser Vergeistigung gehört vor allem die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, diese seine Erhebung und Rückkehr zu Gott, wodurch erst der Glaube an ihn als Gott und Sohn Gottes vollendet wird. In dieser Glaubensvollendung und Glaubensfülle offenbart sich der Geist der Gemeinde: die Ausgießung des heiligen Geistes ist ihre Entstehung.[1]

Die Gemeinde glaubt an die in und durch Christus vollbrachte Versöhnung als geschehene Tatsache, als eine vergangene Geschichte, die man sich durch Bilder, Orte, Reliquien und Zeichen wieder zu versinnlichen und zu vergegenwärtigen sucht. Das ist der Glaube an die Vergangenheit Christi, der sich ergänzt durch den Glauben an die Zukunft, nämlich an die Wiederkunft Christi und die Stiftung des tausendjährigen Reiches: das aber heißt nicht Christum vergeistigen, sondern verendlichen und verzeitlichen. Der Gegenstand des geistigen Glaubens, wie ihn der Begriff der Gemeinde fordert, ist nicht der zeitliche Christus, weder der vergangene noch der künftige, sondern der ewige Christus, welcher der geistige und ewig gegenwärtige ist: das ist die Gemeinde selbst, dieses Reich Gottes auf Erden, dessen Bürger, ohne alle Geltung der Besonderheit, vollkommen einig und eines sind in Glaube und Liebe. Bürger in diesem Reiche zu sein und Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden: das ist die ewige Bestimmung jedes Menschen; darin allein „liegt der Grund, daß die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird". Wenn man diese Bestimmung auch verendlicht und verzeitlicht, so wird aus der ewigen Bestimmung die künftige.

Die Glaubenseinheit, wie sie dem Begriff der Gemeinde entspricht, fordert die Feststellung und symbolische (bekenntnismäßige) Fixierung der Glaubenslehre, diese ist das Werk der Kirche und ihr Inhalt die Lehre von der Versöhnung, d. i. die Lehre von der Gottheit Christi, von der Menschwerdung Gottes in Christus, von Christus als Gott und Sohn Gottes. Es heißt: „Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, dieser Sohn ist Jesus Christus". Diese Lehre ist zu beglaubigen, zu beweisen. Man kann als solche Beweise nicht die biblischen Schriften anführen, denn diese sind auch zu beglaubigen; auch nicht die Wunder Christi, denn diese sind zahllosen Einwendungen unterworfen. Es hilft nichts zu sagen:

[1] Ebendas. S. 308—318 (S. 313).

„Habe nun die Zweifel nicht, so sind sie gelöst! Aber ich muß sie haben, ich kann sie nicht auf die Seite legen, und die Notwendigkeit, sie zu beantworten, beruht auf der Notwendigkeit, sie zu haben."

Es gibt keine andere Beglaubigung und keinen anderen Beweis der Wahrheit der christlichen Religion und Religionslehre als das Zeugnis des Geistes, wie es in der Weltgeschichte und in dem Gange der Religion uns vor Augen liegt; die jüdische, griechische und römische Religion haben zusammen das religiöse Problem in einer Weise erweitert und vertieft, daß keine andere Lösung bleibt, als die Religion der Weltversöhnung, als das Gottesbewußtsein Christi, woraus seine Lehre, seine Schicksale, seine Gemeinde, seine Kirche hervorgegangen ist und aus dieser die Lehre von der Gottmenschheit Christi und der Trinität Gottes.[1]

Nirgends hat Hegel großartiger und freier gesprochen als hier, wo er die Wahrheit der christlichen Religion im höchsten Sinne bejaht und den Beweis derselben lediglich auf die Philosophie der Geschichte und die Religionsphilosophie gründet, die Gottheit Christi aber auf die Gemeinde. „Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht sozusagen durch die Worte der Bibel dies hergebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Auch nicht die sinnliche Gegenwart, sondern der Geist lehrt die Gemeinde, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er ewig zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Das ist die Interpretation, das Zeugnis und Dekret des Geistes. Wenn dankbare Völker ihre Wohltäter nur unter die Sterne versetzten, so hat der Geist die Subjektivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt. Die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn dekretiert. Die empirische Weise, kirchliche Bestimmung, Konzilien usf. geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich, das ist die Frage. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes."

Es ist die produktive Glaubenstätigkeit der Gemeinde und Kirche, welche die Glaubenswahrheit in Form der Glaubenslehre gestaltet und feststellt, diese will in der Glaubensgemeinschaft fortgepflanzt werden von Geschlecht auf Geschlecht: daher die Notwendig-

[1] Ebendas. S. 318—328. (S. 325.)

keit des kirchlichen Lehrstandes. Und da die Wahrheit der christlichen Religion, obwohl weltgeschichtlich vermittelt, als vorhandene und gegebene gilt, so wirkt sie fort mit unerschütterlichem Ansehen von Geschlecht auf Geschlecht: daher die Notwendigkeit der kirchlichen Autorität. In diese Glaubensgemeinschaft werden die Menschen hineingeboren und durch das Sakrament der Taufe in dieselbe aufgenommen. „Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sei, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist. Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nur als der wiedergeborene."[1]

In der Gemeinschaft der Gläubigen ist Christus in Wahrheit gegenwärtig. Diese Gegenwart wird genossen im Sakrament des Abendmahls: daher ist dieses der Mittel- und Höhepunkt des christlichen Kultus. Nach der katholischen Lehre verwandelt sich kraft der priesterlichen Konsekration die Hostie in die fleischliche Gegenwart Christi (Transsubstantiation), nach der lutherischen ist Gott nur im Geist und Glauben gegenwärtig. „Hier ist das große Bewußtsein aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjekts wahrhaft." Nach der reformierten Vorstellung gibt es „eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, keine göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit."[2]

Da die menschliche Freiheit in Gott gegründet ist und in der Aufhebung aller Trennung und Entzweiung zwischen Gott und Mensch besteht, so löst sich im christlichen Gottesbewußtsein die Antinomie zwischen Freiheit und Gnade, zwischen der moralischen Ansicht von der menschlichen Freiheit und der mystischen von der göttlichen Gnade.[3]

Da nach dem christlichen Gottesbewußtsein die Welt und Menschheit nicht erst zu versöhnen ist, sondern ewig versöhnt, denn der menschliche Geist ist in Gott und Gott in ihm, so gibt es auch keine Sünden, die nicht ungeschehen gemacht, d. h. vergeben werden könnten, außer die Sünde wider den heiligen Geist, welche darin besteht, daß man ihn leugnet und dem Tode alles geistigen Lebens

[1] Ebendas. S. 328—333. — [2] Ebendas. S. 333—340.
[3] Ebendas. S. 337 flgd.

fröhnt. „Hier ist das Bewußtsein, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann.“

Das Reich Gottes entsteht und entwickelt sich mitten im Reiche der Welt, weshalb es zu dem letzteren und damit zur Weltlichkeit als solcher ein notwendiges Verhältnis einnehmen muß: dieses Verhältnis ist nicht die Weltentsagung, auch nicht die äußere Beziehung zur Welt, sondern die Weltdurchdringung, und da die christliche Religion den Begriff der menschlichen Freiheit realisiert und ins Bewußtsein erhoben hat, so kann jene Weltdurchdringung nur im Reiche der Sittlichkeit bestehen. „Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit.“ „In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.“[1]

Die Geistesfreiheit ist vor allem die Freiheit der Vernunft selbst, deren freieste Ausübung in der Philosophie besteht; daher geht aus der christlichen Religion eine neue Philosophie hervor, die sich durch keine Autoritäten oder Voraussetzungen einschränken und binden läßt.

Wir haben schon gesehen, wie die Wahrheit der christlichen Religion nicht durch Urkunden und Wunder, sondern weit großartiger und ergreifender durch die inneren Notwendigkeiten der Weltgeschichte, durch den Gang des Weltgeistes und den Gang der Religionen, „diese wahrhafte Theodizee“, bewiesen und gerechtfertigt wird. Alle fortschreitende Entwicklung ist eine Vertiefung, daher muß von der Religion fortgeschritten werden zur Erkenntnis der vernunftgemäßen Entwicklung der Welt, d. h. zur Philosophie. „Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dies ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie gibt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.“[2]

Sechsundvierzigstes Kapitel.

Die Geschichte der Philosophie. A. Einleitung.

I. Der Begriff der Geschichte der Philosophie.

1. Die widersprechenden Merkmale.

Der vorige Abschnitt hat mit der Einsicht geendet, daß vom Glauben zum Wissen, von der Religion zur Philosophie fort-

[1] Ebendas. S. 344. — [2] Ebendas. S. 344—356 (S. 353).

geschritten werden müsse, was keineswegs eine Verneinung und ein Aufhören, sondern eine Erhöhung des religiösen Bewußtseins bedeutet. Da wir uns aber in der Entwicklung des philosophischen Systems, also im Elemente der Philosophie befinden und fortbewegen, so geschieht der Fortschritt nicht sowohl von seiten des religiösen, als vielmehr des philosophischen Bewußtseins. Unser Weg führt uns nicht sowohl von der Religion als vielmehr von der Religionsphilosophie oder der Philosophie der Religion zur Philosophie der Philosophie, womit in einleuchtender Weise sich der Kreislauf des philosophischen Systems vollendet. Wie nun die Religionsphilosophie die Religion und deren Geschichte zum Gegenstand hat, so hat die Philosophie der Philosophie zu ihrem Gegenstande die Philosophie und deren Geschichte. Wie es eine Philosophie der Weltgeschichte, der Kunstgeschichte, der Religionsgeschichte gibt, so gibt es auch eine Philosophie der Geschichte der Philosophie, d. i. die Geschichte der Philosophie als Philosophie, als philosophische Wissenschaft. Wir sagen: „es gibt", um sogleich zu erklären, daß es eine solche Wissenschaft bisher nicht und nirgends gegeben hat, daß sie zum erstenmal von der hegelschen Philosophie gefordert und geleistet worden ist: zum erstenmal in der Welt! Die Leistung ist geschehen nicht durch eine Liebhaberei, sondern durch den Genius des Philosophen und seines Werkes: schon darin liegt die Eminenz dieses Werkes, welche nur der Stumpfsinn verkennen und verkleinern konnte.

Da es sich um die Hervorbringung dieser neuen Wissenschaft handelt, so muß vor allem gefragt werden: „Wie ist die Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft möglich?" Die Beantwortung dieser Frage ist das Thema der Einleitung.

Der Begriff der Geschichte der Philosophie besteht aus widersprechenden Merkmalen oder Bestandteilen. Die Philosophie will Erkenntnis der Wahrheit sein in der Form notwendiger Gedanken, die Wahrheit hat den Charakter der Einheit und Unveränderlichkeit; die Geschichte aber erzählt viele Begebenheiten zufälliger und veränderlicher Art; die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie erzählt, sind viele Philosophien, ein „Vorrat von Meinungen", seltsamer Meinungen, die, für sich betrachtet, wie „eine Galerie von Narrheiten" aussehen, lauter solche Dinge, womit eine

Gelehrsamkeit Staat macht, „die vorzüglich darin besteht, eine Menge unnützer Dinge zu wissen". Vor lauter Philosophien sieht man nicht die Philosophie, wie man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. In dieser sogenannten Geschichte der Philosophie kommen und gehen die Meinungen, hier herrscht nur Vergangenheit und Verwesung. „Lasset die Toten ihre Toten begraben!" Kaum ist eine Meinung ausgesprochen, so wird sie durch eine andere widerlegt. Hier gilt das Wort des Petrus (nicht zu Ananias, wie Hegel sagt, sondern) zur Frau des Ananias: „die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür!" Die Geschichte der Philosophie, in solchem Lichte gesehen, erscheint als der unumstößliche Beweis wider die Möglichkeit aller Philosophie, aller Erkenntnis der Wahrheit überhaupt. Auf diese Art kommt man mit leichter Mühe über alles Wahrheitsstreben hinaus und sagt vornehm, wie Pilatus zum Heiland: „Was ist Wahrheit?"[1]

2. Der Begriff der Entwicklung und der des Konkreten.

Um nun den Begriff der Einheit, welchen die Wahrheit fordert, mit den Begebenheiten der vielen Philosophien, welche die Geschichte erzählt, so zu vereinigen, daß jene ohne diese gar nicht sein und gedacht werden kann, müssen zwei Begriffe in Anwendung kommen: der Begriff der Entwicklung und der des Konkreten, vor allem der Begriff der Entwicklung. Alle Entwicklung besteht in der Verwirklichung der Anlage. Was in einem Subjekt angelegt oder dem Vermögen nach (δυνάμει, potentia) enthalten ist, tritt durch den Gang der Entwicklung in Kraft und Wirklichkeit (ἐνέργεια, actus). Auf diese Weise durchläuft ein und dasselbe Subjekt eine Vielheit von Zuständen und Stufen; die Entwicklung zeigt, wie ein und dasselbe Wesen vieles nicht bloß wird, sondern vermöge seiner Anlage oder ansich schon ist. Und das ist die Lösung des Rätsels in Ansehung der Geschichte der Philosophie. Der Begriff der Entwicklung erklärt und eröffnet die Sache: das eine Subjekt ist die Philosophie, die vielen geschichtlichen Philosophien sind ihre Entwicklungsstufen. Das durchgängige Thema ist die Selbsterkenntnis des reinen Denkens: jede Gedankenbestimmung ist ein notwendiger, unveränderlicher, ewiger Gedanke; jeder dieser Gedanken tritt in der Zeitfolge hervor als Prinzip einer Weltanschauung und bildet als solches ein philosophisches System, welches im Laufe

[1] Hegel. XIII. S. 11—32.

der Zeit entsteht und vergeht, wie alle zeitlichen Dinge, aber der Gedanke, der ihm zugrunde liegt, ist ewig, darum auch unveränderlich und unwiderleglich. Was in der Entwicklung des reinen Denkens notwendige Momente sind und als solche von ewiger Geltung, das sind in der Geschichte der Philosophie notwendige Systeme von zeitlicher Geltung.

Eines unserer klassischen Epigramme, welche Schiller „Votivtafeln“ genannt und „die Philosophien“ überschrieben hat, lautet: „Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht. Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn.“ Auf die Frage: „welche wohl bleibt?“ würde Hegel geantwortet haben: „jede; der Gedanke, der ihr zugrunde liegt, ist unwiderleglich, und in diesem Sinne ist keine je widerlegt worden, keine ist jemals untergegangen!“ So hat er in der Sache geantwortet. „Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe.“ Jede Philosophie ist „notwendig gewesen“ und noch ist „keine untergegangen, sondern alle sind als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten.“[1]

Was aber den Begriff des Konkreten betrifft, so ist darunter dasjenige Subjekt der Entwicklung zu verstehen, welches seine Anlage und Bestimmung nicht bloß hat, sondern auch erkennt und weiß, in welchem daher diese beiden Hauptmomente aller Entwicklung, das Ansichsein und das Fürsichsein, vereinigt sind. Diese Einheit ist im eminenten Sinne konkret. Diese konkrete Einheit ist der Geist. „Es ist über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine Tat ist. Die Natur dagegen ist, wie sie ist; und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist die Tat des Geistes die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. Γνῶθι σεαυτόν, wisse dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt.“[2]

[1] Ebendas. S. 32—50. S. 43. [2] Ebendas. S. 45 u. 46.

Die Philosophie ist die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Keine Formel ist kürzer, keine treffender und fruchtbarer, darum ist die Philosophie so veränderlich, so historisch, wie der menschliche Geist: daher die Notwendigkeit der Geschichte der Philosophie. Jeder Ruck, jeder Fortschritt in dieser Entwicklung, d. h. im Freiheitsbewußtsein der Menschheit bedarf, bei der Beschaffenheit der Zeiten und Völker, unendlich vieler Vermittlungen, die Weltgeschichte geht den Weg der Vermittlungen, ihr kürzester Weg ist der Umweg, daher die Langsamkeit des weltgeschichtlichen Fortschritts, aber der Weltgeist ist nicht pressiert (er ist nicht eilig, wie der Prinz in der Emilia Galotti). „Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht pressiert ist, nicht zu eilen und Zeit genug hat — «Tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag» —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist!" „Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut, durch einen inneren Werkmeister — nicht etwa wie die Freimaurer am salomonischen bauen."[1]

3. Anfang und Einteilung.

Viele Bedingungen müssen sich vereinigen, um die Philosophie in einem Volke entstehen zu lassen. Eine gewisse Stufe geistiger Bildung muß erreicht und eingelebt, ein gewisser Reichtum und Zusammenhang von Vorstellungen will gewonnen und ausgeprägt sein, sonst ist nichts vorhanden, worüber man philosophiert, es fehlt der geistige Stoff, der philosophisch gestaltet sein will, und aus nichts wird nichts. Dazu kommt zweitens eine in den öffentlichen Zuständen begründete, durch keinerlei despotische Autorität religiöser oder politischer Art gefesselte Geistesfreiheit, damit das Denken sich frei fühlen und von seiner Kraft einen uneingeschränkten Gebrauch machen kann. Nun handelt man nicht mehr aus blindem Autoritätsglauben, sondern aus eigener Einsicht und Gründen, sei es in Übereinstimmung oder im Widerstreit mit den öffentlichen Zuständen. „Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dieses Unterschieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophieren genannt."[2]

[1] Ebendas. S. 49—63. — [2] Ebendas. S. 70—76 (S. 75.)

Zu jenen beiden Bedingungen der geistigen Bildung und Freiheit kommt eine dritte, welche die innerlichste und tiefste ist: das Denken fühlt sich in den öffentlichen Zuständen nicht mehr einheimisch und befriedigt, es ist schon aus ihnen heraus. Die Frische, Freude und Fröhlichkeit des öffentlichen Lebens ist vorüber, seine Farben sind verblaßt, das Zeitalter neigt sich seinem Untergange zu; daher die tiefsinnigen und berühmten Worte Hegels: „Wenn die Philosophie mit ihren Abstraktionen Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort". Es ist eine weltgeschichtliche Abenddämmerung, in welcher die Eule der Minerva ihren Flug beginnt.

Aus dem Gesagten erhellt, warum die Philosophie ihren wahren, fortwirkenden Ursprung erst in Griechenland finden konnte, warum ihr Aufgang mit dem Untergange der Freiheit der griechischen Kolonien in Kleinasien, ihre Blüte mit dem Verderben des athenischen Staats, ihr Eingang in die römische Welt mit dem Verderben des römischen Staats und dem Untergange seiner Freiheit, endlich ihre letzte Erhebung, die alexandrinische, insbesondre die neuplatonische Philosophie mit dem Untergange des römischen Kaiserreichs zusammenfällt.[1]

Die Philosophie steht in genauestem Zusammenhange mit dem Zeitalter, aus dem sie als dessen reifste Frucht hervorgeht. Es herrscht in den mannigfachen Bestrebungen eines Zeitalters, die in Religion und Sitte, in Einrichtungen und Gesetzen, in Kunst und Wissenschaft hervortreten, ein innerer Zusammenhang, den man den Geist der Zeit oder den Zeitgeist nennt. Den Zeitgeist erkennen heißt ihn entthronen. Wenn das Rätsel der Sphinx gelöst ist, so stürzt sich die Sphinx vom Felsen.

Jede bestimmte, historisch gültige Philosophie ist der Gedanke eines bestimmten Zeitalters, sie ist unvergänglich, wie die logische Wahrheit, die als regierende Kategorie ihr zugrunde liegt, und vergänglich, wie das Zeitalter, dem sie angehört; sie hat den Zeitgeist durchdrungen und ausgesprochen, eben dadurch aus einem herrschenden Zustande zu einem erkannten Gegenstande herabgesetzt; sie steht über ihm und macht den Durchbruch zu einer neuen Zeit. Darin liegt ihre weltgeschichtliche Bedeutung.[2]

Der Autoritätsglauben wurzelt in der Religion, die Philo-

[1] Ebendas. S. 66 u. 67. — [2] Ebendas. S. 67—69.

sophie in der Geistesfreiheit, der Zweck beider ist die Erkenntnis Gottes; ihre Ausgangspunkte sind entgegengesetzt, ihre Ziele sind verwandt. Wie ein Volk gemäß seiner weltgeschichtlichen Stufe sich sein eigenes Wesen vorstellt, so stellt es sich Gott und die göttlichen Mächte der Welt vor; daher war es einer der absurdesten Einfälle der Aufklärung, die Religion als Priesterbetrug zu erklären. Als ob man ein Volk um sein eigenes Wesen betrügen oder ihm weismachen könnte, daß es nicht dieses Volk und dieser Volksgeist, sondern ein ganz anderes Ding sei, ich weiß nicht was für ein verwunschener Prinz! Die Priester können die Religion mißbrauchen, aber nicht machen und erzeugen.[1] Dies tut der Weltgeist, indem er die Volksgeister sich entwickeln läßt: darum herrscht in den Religionen eine vernunftgemäße, der Philosophie erkennbare und einleuchtende Entwicklung; darum muß in dem Fortschritt der Philosophie sowohl ihr Gegensatz zur Religion in seiner ganzen Schärfe hervortreten, als zuletzt ihre Einheit mit der Religion in voller Versöhnung erreicht werden. „Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittiche erstarkt sind; der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubtier gegen die Religion gewendet, bekämpft er sie." „Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken von sich behauptet, daß «die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden»: so ist die Pforte der Vernunft stärker, als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, sondern sich mit ihr zu versöhnen."[2]

Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, die Epochen dieses Bewußtseins sind auch die Epochen in der Geschichte der Philosophie. Im Orient wußte man, daß nur ein Einziger frei ist: der Despot, in der griechisch-römischen Welt, daß Einige frei sind: die Bürger, in der vom Christentum durchdrungenen germanischen Welt, daß alle frei sind: die Menschen. Da aber die Freiheit in der wechselseitigen Anerkennung Gleicher besteht, so gibt es im Orient überhaupt noch kein Freiheitsbewußtsein und darum auch keine Philosophie.[3]

Daher gibt es im ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Die Geschichte der christlich-germanischen

[1] Ebendas. S. 76 u. 77. — [2] Ebendas. S. 94—96.
[3] Ebendas. S. 110—117.

Welt teilt sich in das Mittelalter und die neue Zeit, daher unterscheidet sich die Geschichte der Philosophie in drei Weltperioden: 1. die griechische Philosophie von Thales bis zur Blüte der neuplatonischen Philosophie durch Plotin und bis zu ihrer Vollendung durch Proklus. „Die neuplatonische Philosophie ist dann später ins Christentum hineingetreten, und viele Philosophien innerhalb des Christentums haben nur diese Philosophie zur Grundlage. Es ist dies ein Zeitraum von etwa 1000 Jahren, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reichs zusammenfällt." Die zweite Periode ist die Philosophie des Mittelalters. „Hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche: ein Zeitraum, der etwas über 1000 Jahre umfaßt", und „die Philosophie der neuen Zeit ist für sich erst seit der Zeit des Dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme, Cartesius hervorgetreten. Dieser fängt mit dem Unterschiede an: cogito, ergo sum. Das ist ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues".[1]

[1] Ebendas. S. 97—127. Als Geschichtsschreiber der Philosophie nennt Hegel: Thomas Stanley: history of philosophy, London 1655, in das Lateinische von Olearius übersetzt Leipzig 1701. Joh. Jac. Brucker: historia critica philosophiae, Leipzig 1742—1744, 5 Vol. Dietrich Tiedemann: Geist der spekulativen Philosophie, Marburg 1791—1797, 8 Bände. Joh. Gottl. Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Göttingen 1796—1804, 8 Teile. Wilh. Gottl. Tennemann: Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819, 11 Teile. — Dazu kommen drei Kompendien: Friedrich Ast: Grundriß einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807. Wendt: Auszug aus Tennemann, 5. Ausgabe, Leipzig 1829. Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzbach 1822—1823, 3 Bände.

Stanleys Werk enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten. Bruckers „Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast." — Tiedemann gibt in seinem Werke „ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat"; er hat schätzbare Auszüge aus seltenen Werken des Mittelalters geliefert, aus kabbalistischen und mystischen Schriften jener Zeit. — Buhle bringt viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno. — Tennemann hat die Philosophien ausführlich beschrieben und die der neuen Zeit besser bearbeitet als die der alten. „Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegenteil unterschiebt. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, noch nicht kantische Philosophen zu sein, noch nicht die Quelle der Erkenntnis untersucht zu haben." — Ast hat im Geiste der schellingschen Philosophie geschrieben, nur etwas verworren. — Bei Wendt „wundert man sich, was

II. Orientalische Philosophie.

Obgleich der orientalische Geist noch derjenigen Geistesfreiheit ermangelt, woraus das Bedürfnis und die Kraft der Philosophie hervorgeht, so hat Hegel doch seiner Geschichte der Philosophie einen Abschnitt vorausgeschickt, dessen Gegenstand er als „Orientalische Philosophie" bezeichnet. Erst im Okzident, wo der Geist in sich eingeht und gleichsam untertaucht, um sich in seiner Selbständigkeit und Tiefe zu erfassen, kann die Philosophie im Sinne der Welt- und Selbsterkenntnis entstehen und gedeihen. Zur Zeit des Niederganges der griechischen Philosophie und des römischen Weltreiches hatte sich der Geister eine religiöse Philosophie orientalischer Herkunft bemächtigt, die auf jener pantheistischen Grundanschauung von der Nichtigkeit aller Einzelwesen und der alleinigen Macht der göttlichen Substanz beruhte und orientalische Philosophie hieß, ein Gemisch orientalischer Vorstellungsweisen ungesichteter Art. Wegen dieser Bedeutung der orientalischen Philosophie innerhalb der abendländischen hat Hegel jene hervorgehoben, freilich an einer Stelle und in einer Weise, welche den erwähnten Zusammenhang gar nicht berührt, denn er behandelt die chinesische und indische Philosophie, als ob sie die Vorstufen der abendländischen und eigentlich historischen Philosophie wären.[1]

1. Chinesische Philosophie.

Was Hegel als chinesische Philosophie in aller Kürze zur Darstellung bringt, ist die Sittenlehre des Konfucius, der ein Zeitgenosse des Thales war, die im Yking enthaltene Prinzipienlehre und die von Lao-tse, einem älteren Zeitgenossen des Konfucius, im Taoteking gegebene Vernunftlehre: die Lehre vom Tao, welches Wort nach Abel Remusat dasselbe bedeutet als im griechischen das Wort Logos. Die Vernunft habe das Eine, dieses die Zwei, die Zwei habe die Drei hervorgebracht und diese die ganze Welt, das Universum, welches auf dem dunklen Prinzipe ruht und das helle umfaßt.

Im Yking, als dessen Urheber Fohi gilt, sind die allgemeinsten

---

da alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung ist oder nicht; solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor". — In Rixners Handbuch sind die Anhänge jedes Bandes besonders zweckmäßig, weil sie die Originalstellen enthalten, wie denn Chrestomathien vornehmlich aus den alten Philosophen ein Bedürfnis sind. — Hegel. XIII. S. 129—133.

[1] Ebendas. S. 134—143.

Grundbegriffe oder Kategorien und deren Zeichen enthalten, welche die Chinesen für die Grundlage ihrer sogenannten Buchstaben und ihres Philosophierens ansehen: diese Elementarzeichen sind der einfache gerade Strich und der in zwei gleiche Hälften gebrochene: sie heißen Yang und Yin, sie bedeuten jener die Einheit, das Vollkommene, Väterliche, Männliche, dieser die Zweiheit, das Unvollkommene, Mütterliche, Weibliche; die Einheit ist die Bejahung (Affirmation), die Zweiheit die Verneinung (Negation). Wenn diese Zeichen verdoppelt oder zu zweien verknüpft und kombiniert werden, so entstehen vier Figuren, welche der große und kleine Yang, der große und kleine Yin heißen; jene bedeuten die vollkommene Materie in ihrer Stärke und Schwäche, diese bedeuten die unvollkommene Materie in ihrer Stärke und Schwäche. Werden diese Zeichen verdreifacht oder zu dreien verbunden und kombiniert, so entstehen acht Figuren, welche Kua heißen und den Himmel oder Äther (Tien), das reine Wasser, das reine Feuer, den Donner, den Wind, das gemeine Wasser, die Berge, die Erde bedeuten. Aus dieser Richtung der chinesischen Philosophie, zufolge deren sie die Zahlen symbolisch, d. h. als weltliche Mächte faßt und aus der Einheit und Zweiheit alles herzuleiten sucht, erhellt ihre schon früher erwähnte Ähnlichkeit mit der pythagoreischen Lehre.[1]

2. Indische Philosophie.

Die indische Philosophie hängt mit der indischen Religion in Weise der Abhängigkeit so genau zusammen, wie die scholastische Philosophie mit der christlichen Dogmatik. Der pantheistische Grundgedanke der indischen Religion ist das Alleine oder die allgemeine Substanz, aus der Alles entsteht, und in Einheit mit welcher das menschliche Bewußtsein sein höchstes Ziel erreicht. Dies geschieht auf dem Wege der Religion durch Andacht, Opfer und Büßungen, auf dem Wege der Philosophie durch Abstraktion von der Welt und Beschäftigung mit den reinen Gedanken. Eine populäre, auch den Griechen bekannte Form der indischen, weltabgewendeten Philosophie waren die den Zynikern vergleichbaren Gymnosophisten. Hegel in seiner Darstellung der indischen Philosophie verwirft Fr. Schlegels Werk „Über die Sprache und Weisheit der Indier" (1808), da der Verfasser nur das Inhaltsverzeichnis zum Ramayana

[1] Ebendas. S. 137—141. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXIV. S. 750 bis 753. Kap. XLIV. S. 972—974.

gelesen habe, und gründet sich auf die von Colebrooke gegebenen Auszüge aus zwei philosophischen Werken. Demnach sind die drei Hauptsysteme das auf die ältesten religiösen Urkunden (Veda) und deren Erforschung gegründete System der Mimansa, die Philosophie der Sankhya und die der Nyaya.

Alle indischen Systeme und Schulen, wie sie nun auch gerichtet sein mögen, ob orthodox oder heterodox, ob atheistisch oder theistisch, verfolgen einen Haupt- und Endzweck: nämlich die ewige Glückseligkeit vor und nach dem Tode, d. h. die Erlösung oder die Befreiung der Seele von den Wanderungen, dem Kreislauf der Existenzen oder der Metempsychose.

Dieses Ziel hat auch die Philosophie der Sankhya, als deren Urheber Kapila genannt wird, vor Augen und lehrt, daß es durch die Wissenschaft und das Denken sicherer und besser zu erlangen sei als durch Tieropfer, vorschriftsmäßige Zeremonien und Büßungen, denn durch die Tiefe der Konzentration werde man gleich Brahm, und eine kontemplative Seele sei selbst vollkommener als der Gott Indra. Daher entwickelt das Sankhya-System eine ausführliche Denklehre in Ansehung der Art, der Gegenstände und der Form der Erkenntnis. Die drei Arten oder Stufen der Erkenntnis sind die Wahrnehmung, die Folgerung und die affirmative Einsicht. Als Gegenstände der Erkenntnis werden fünfundzwanzig ohne Ordnung aufgeführt. Der tiefste und innerlichste Gegenstand ist das absolute Sein, mit welchem sich das Bewußtsein in Eins setzt und diese Einheit in dem Worte Om ausspricht. Die Form der Erkenntnis ist der notwendige oder kausale Zusammenhang alles Daseins, der alles Entstehen aus und Vergehen in Nichts ausschließt. Die Welt ist ewig. Was entsteht, wird nicht hervorgebracht, sondern nur herausgebracht, die Wirkungen sind nicht Produkte, sondern Edukte, Gott hat die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich und seinem Wesen erschaffen. Es gibt auch ein theistisches Sankhya-System, welches einen Urheber der Welt mit bewußtem Willen (by volition) lehrt, aber Kapila, der Begründer der eigentlichen atheistischen Sankhya, verwirft diese theistische Lehre, da ein solcher Gott (Iswara) weder wahrzunehmen noch zu beweisen oder zu erschließen sei.[1]

Das dritte Hauptsystem der indischen Philosophie ist die Nyaya (Njaja), welche die von Gotama ausgebildete Lehre des Räsonne-

[1] Hegel. XIII. S. 143—159.

ments oder der Dialektik enthält, während Kanade in der Vaiçeshika die Physik als die Lehre von den partikularen Dingen, den besonderen und sinnlichen Qualitäten gegeben hat. Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat nach Colebrooke mehr die Aufmerksamkeit der Inder auf sich gezogen als die Nyaya, eine unzählige Menge von Schriften, darunter die Arbeiten berühmter Gelehrten, seien die Frucht dieser Studien. Die drei Teile der Dialektik sind die Enunziation, die Definition und die Untersuchung: die erste bezeichnet den Gegenstand, um den es sich handelt, mit seinem sprachlichen Ausdruck, die zweite bestimmt ihn durch seine wesentlichen Eigenschaften, die dritte ist die Erkenntnis desselben nach Grund und Folge. Die Wissenschaft liegt im Beweise und dessen Evidenz. Die vier Arten des Beweises sind die Wahrnehmung, der Schluß, die Versicherung (Tradition und Offenbarung) und die Vergleichung. Die Arten des Schlusses sind die Begründung, die Folgerung und die Analogie.[1]

Der erste und wichtigste aller Gegenstände ist die Seele, denn sie ist der Sitz der Wissenschaft und des Denkens. Die sinnlichen Gegenstände, welche in der Aufführung der Objekte an der vierten Stelle genannt werden, sind die materiellen Dinge, von denen Kanade in seiner Physik lehrt, daß sie aus Atomen und deren Aggregaten bestehen.[2] Die Atome sind ewig.

Das Sammeln der Seele in sich, ihre Erhebung in die Freiheit und Reinheit des Denkens, in den Zustand der völligen Abstraktion von der Welt ist in der indischen Religion und Philosophie die Hauptsache und das Ziel. Dieses Fürsichwerden der Seele, ihr aus den Banden der Welt erlöstes, vollkommen abstraktes Dasein nennt Hegel die intellektuelle Substantialität und bezeichnet dieselbe als das Ziel der indischen Philosophie und als den Anfang des Philosophierens überhaupt. „Sie ist im Allgemeinen der wesentliche Anfang. Philosophieren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich die Grundlage der Wahrheit ist." Die intellektuelle Substantialität ist das Gegenteil von der Reflexion, dem Verstande, der subjektiven Individualität der Europäer. „Es ist das Interesse, zu der intellektuellen Substantialität zu kommen, um jene subjektive Eitelkeit mit all ihrer Gescheitheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dies ist der Vorteil dieses Standpunkts."[3]

[1] Ebendas. S. 159 u. 160. — [2] Ebendas. S. 161 u. 162.
[3] Ebendas. S. 162 u. 163.

Unter den abendländischen Philosophien gibt es eine, welche sich mit diesem Standpunkte vergleichen läßt und von Hegel gern als diejenige hervorgehoben und gepriesen wird, welche jeder wahrhaft Philosophierende in sich erlebt haben müsse, nicht um darin zu bleiben, sondern um sie zu überwinden: das ist der Spinozismus.

Die Selbstvernichtung und Selbstentäußerung ist die Grundrichtung der indischen Philosophie wie des „Orientalismus“ überhaupt, wogegen die Selbstbejahung und freie Selbstentwicklung, das Prinzip der intellektuellen Subjektivität, die Grundrichtung der abendländischen Philosophie und zunächst des Hellenismus kennzeichnet.

Siebenundvierzigstes Kapitel.

Die Geschichte der Philosophie. B. Die griechische Philosophie. Von Thales bis Anaxagoras. Von Anaxagoras bis Plato.

I. Einleitung und Einteilung.

Die griechische Welt ist durch die orientalische bedingt und hat in der Ausbildung ihrer Religion und Kunst vom Orient her, namentlich von Syrien und Ägypten, eine Menge Elemente empfangen und in sich aufgenommen, aber dergestalt verarbeitet, umgestaltet und hellenisiert, daß sie ihr Eigentum, der völlige Ausdruck ihres Geistes und Wesens geworden sind. Auf diese Weise haben die Griechen ihre Welt sich ausgestaltet und heimisch gemacht: darum fühlen auch wir bei den Griechen, wie bei keinem anderen Volke der Welt, uns heimisch und heimatlich. Die Philosophie als die denkende Welt- und Selbsterkenntnis besteht darin, daß wir, geistig genommen, bei uns selbst und zu Hause sind; darum ist auch die Philosophie bei den Griechen erst wahrhaft entstanden und zu Hause gewesen. „Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so wäre es nach solchem Lande und solchem Zustande.“ In diesen Worten vernehmen wir noch die Jugendgefühle, welche Hegel mit seinem Freunde Hölderlin geteilt hat. „Die Griechen haben von allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, des Himmels, der Winde, Berge, Flüsse haben sie sich

vorgestellt, sondern von allen Seiten ihres Daseins, wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, der Ackerbau, der Ölbaum, das Pferd, die Ehe, das Eigentum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaft, Städte, Geschlechter der Fürsten usf. — von allem diesen so den Ursprung in anmutigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen nach dieser äußerlichen Seite es historisch als ihre Werke und Verdienste geworden."[1]

Diese poetisch ausgestaltete und entwickelte Welt ist, wie Hegel in seiner Philosophie der Geschichte dieselbe bezeichnet hatte, ein allseitiges Kunstwerk, ein subjektives in Ansehung der Menschen, ein objektives in Ansehung der Götter, ein politisches in Ansehung der Staaten; die letzteren sind nicht kolossale Größen, worin der Einzelne machtlos und nichtig verschwindet, wie die morgenländischen Reiche und später das römische, sondern auf natürlicher, maßvoller Grundlage beruhende Individualitäten, „kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu einem Ganzen vereinigen konnten". „Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist die Stufe der Schönheit." Hier mußte das Selbstgefühl zu derjenigen Geistesfreiheit erstarken, aus welcher die Philosophie hervorgeht.[2]

Der Ursprung der griechischen Philosophie, von dem aus sie mit bewunderungswürdiger Regelmäßigkeit und Kontinuität fortschreitet, fällt in das sechste vorchristliche Jahrhundert, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien, deren Selbständigkeit durch Krösus und die Lydier schon gefährdet war, durch Cyrus und die Perser vernichtet wurde; in die Zeit des Übergangs der inneren Zustände aus der patriarchalischen Fürstenherrschaft in die gesetzlichen oder gewaltsamen Staatsordnungen; es treten einzelne Individuen hervor, kluge, weltkundige Männer als Berater, Staatsordner, Gesetzgeber und Herrscher, sie herrschen nicht von wegen ihrer Geburt oder ihres Stammes, sondern durch ihre hervorragenden Eigenschaften und Talente. So hat Solon den ionischen Charakter, der in Athen zu historischer Machtentfaltung gediehen war, gesetzgeberisch geformt und entwickelt, wie vor ihm Lykurg den dorischen in Sparta. Man hat diese hervorragenden Männer, die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts aufgetreten sind, auf eine gewisse Anzahl gebracht und die sieben Weisen genannt. Vier Namen sind beständig: Thales, Bias,

[1] Ebendas. S. 165—169. — [2] Ebendas. S. 169—171.

Pittakus und Solon. Dazu kommen Periander, Kleobulos und Chilon.

Diese hervorragenden Individuen waren nicht im Sinne der Philosophie weise (σοφοί), sondern im Sinne des praktischen Lebens kluge und einsichtsvolle Männer (συνετοί). Thales zur Zeit des Krösus gab seinen Mitbürgern den weisen, aber vergeblichen Rat, zu ihrer Stärkung und Schutzwehr eine föderative Vereinigung mit einem Bundesrat in Teos zu gründen; Bias zur Zeit des Cyrus und Harpagus riet seinen Mitbürgern die gemeinsame Auswanderung und Gründung eines Kolonialstaates in Sardinien. Solon gab den Athenern eine demokratische Staatsordnung, die aber nicht fest und mächtig genug war, um die Gewaltherrschaft des Pisistratus zu verhindern, welche nichts anderes bezweckte, als die Athener durch Zwang an die Befolgung der solonischen Gesetze zu gewöhnen. Als die Vereinigung von Solon und Pisistratus erscheint Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene.

Auch in den Aussprüchen, welche den weisen Männern zugeschrieben werden, zeigt sich das bündige Resultat tausendfacher Lebenserfahrungen, daß die Maßlosigkeit der Leidenschaft und der Gewalt der Tod der Gerechtigkeit und die Quelle des Verderbens sei; Besonnenheit und Maß dagegen das Heil der menschlichen Lebensverhältnisse im Kleinen wie im Großen. Daher die Aussprüche: μηδὲν ἄγαν. Kleobulos sagt: μέτρον ἄριστον. Solon hat wohl an den eigenen Gesetzen die Wahrheit erfahren, die man ihm in den Mund gelegt hat: „die Gesetze gleichen den Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie". Er wußte aus tieferer Lebensbetrachtung, daß die menschliche Glückseligkeit nicht in einem momentanen Hochzustande des Genusses und Besitzes bestehe, sondern durch eine Mannigfaltigkeit echter Güter und ihre Fortdauer bis an das Ende sich bewähren müsse. Darum sagte er zum Krösus: niemand sei vor dem Tode glücklich.

Wir haben den gesamten Entwicklungsgang der griechischen Philosophie von Thales bis Proklus schon in seinen drei großen Perioden unterschieden, die durch die Namen des Aristoteles und Plotin bestimmt werden. Auch die erste Periode von Thales bis Aristoteles zerfällt in drei Abschnitte, welche durch die Namen des Anaxagoras und Sokrates zu unterscheiden sind: 1. Von Thales bis Anaxagoras, 2. die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker,

3. Plato und Aristoteles. Im ersten Abschnitt herrscht der Naturbegriff, im zweiten das Prinzip der Subjektivität, im dritten die Vereinigung beider.

II. Von Thales bis Anaxagoras.

Der Schauplatz dieses ersten Zeitalters der griechischen Philosophie sind die Kolonien in Osten und Westen, Städte der kleinasiatischen und der thrazischen Küste, Städte in Italien (Großgriechenland) und Sizilien: Milet, Ephesus, Abdera, Kroton, Elea, Agrigent.[1]

1. Die ionische Naturphilosophie.

Das erste Thema der griechischen Philosophie ist, wie es der Anfang erfordert, die Frage nach dem Urgrunde oder Prinzip aller Dinge, d. i. der Grundstoff, woraus alles besteht, das Element, das eine, lebendige, beseelte, aus dem alles hervorgeht und in das alles zurückgeht, selbst ungeworden, darum formlos. Noch ist keine Rede davon, daß Stoff oder Materie und Seele oder Geist voneinander geschieden werden.

Die drei milesischen Philosophen, welche diesen einfachen und notwendigen Anfang der Philosophie gemacht haben, sind Thales, Anaximander und Anaximenes.

Thales aus dem phönizischen Geschlechte der Theliden, der Zeitgenosse des Krösus und Solon, steht an der Spitze der sieben Weisen und der griechischen Philosophie. Er habe in dem Feldzuge des Krösus gegen Cyrus den Fluß Halys abgedämmt, aber den Milesiern das Bündnis mit Krösus wider Cyrus widerraten, er habe die Sonnen-

[1] Die Quellen sind die Bruchstücke, soweit solche vorhanden sind, und die Überlieferung. Hier ist vor allen Plato zu nennen, wo er die älteren Philosophen erwähnt und beurteilt; die reichhaltigste Quelle ist Aristoteles, namentlich das erste Buch seiner Metaphysik; Cicero, dem es an philosophischem Sinn fehlt, bringt Nachrichten, die sich vornehmlich auf die neueren nacharistotelischen Philosophen beziehen, er gesteht selbst, den Heraklit nicht verstanden zu haben, und betrachtet die Philosophen überhaupt mehr durch das Medium des Räsonnierens als des Spekulierens. Sextus Empirikus in seinem Abriß pyrrhonischer Lehren (Hypotyposes Pyrrhonicae) und in seiner Schrift adversus mathematicos bekämpft die dogmatischen und benützt die skeptischen Philosophen, weshalb seine Schriften eine sehr fruchtbare Quelle für die Geschichte der alten Philosophie sind. Die zehn Bücher des Diogenes von Laerte sind eine kritiklose, aber wichtige Kompilation. Endlich ist Simplizius zu nennen, aus dem sechsten christlichen Jahrhundert, der gelehrteste und scharfsinnigste Kommentator des Aristoteles. Wir vermissen die Anführung des Pseudoplutarch und des Joh. Stobäus, zumal Hegel selbst sie später zitiert.*)

*) Ebendas. S. 184—188.

finsternis vorausgesagt, welche am Tage der Schlacht zwischen den Lydiern und Medern stattgefunden (610).[1] Es wird erzählt, daß ihn das Volk verlacht habe, als er, nach den Sternen schauend, in einen Graben gefallen sei. „Das Volk lacht über dergleichen, und hat den Vorteil, daß die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können; die Menschen begreifen aber nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, weil sie nicht nach dem Höheren schauen."[2]

Thales hat den Grundstoff als formlos, darum als flüssig gefaßt und als das Wasser bestimmt, von welchem die Erde umschlossen und getragen wird. Daß die Feuchtigkeit der Nahrung und des Samens ihn zu dieser Bestimmung veranlaßt haben, wird von Aristoteles als Vermutung (ἴσως), später im Pseudoplutarch unberechtigterweise als Tatsache ausgesprochen. Daß Thales nach Cicero Gott oder den Geist als Weltbildner vom Wasser unterschieden habe, ist falsch und unmöglich, da nach Aristoteles kein Philosoph vor Anaxagoras eine solche Scheidung gemacht hat. Wohl aber hat er gelehrt, daß alles beseelt sei, und die Anziehungskraft des Magnetsteins dafür zum Beispiel und Zeugnis genommen.

Der Grundstoff als das Urwesen, woraus alles entsteht und wohin alles zurückkehrt, kann nicht selbst etwas Gewordenes, also auch kein bestimmtes Element, sondern muß in Ansehung sowohl der Beschaffenheit als der Größe unbestimmt, unendlich, unbegrenzt (ἄπειρον) sein, alles der Möglichkeit nach (δυνάμει) in sich enthaltend und die entgegengesetzten elementaren Beschaffenheiten vermöge seiner Kraft von sich ausscheidend. In der Bestimmung des unendlichen oder unbegrenzten Grundstoffs liegt der Fortschritt des Anaximander, der nach einer Angabe des Apollodor im Jahr 547 unserer Zeitrechnung 64 Jahre alt war, und dem eine Schrift in Prosa über die Natur der Dinge, die Erfindung graphischer Umrisse der Länder und Meere und die einer Sonnenuhr zugeschrieben wird. Die Vereinigung der elementarischen Gegensätze des Kalten und Warmen, welche der Urstoff von sich ausscheidet, macht erst das flüssige Element (welches bei Thales das Erste war), aus ihm entsteht in Gestalt einer Walze die Erde, die von einer Feuerrinde umhüllt wird, welche zerspringt und in Stücke geht. Diese in den Luftraum geschleuderten Stücke

[1] Vielmehr hat die von ihm vorausgesagte Sonnenfinsternis den 28. Mai 585 stattgefunden. — [2] Hegel. XIII. S. 190.

sind die Gestirne (Sonne, Mond und Sterne). Nach der neueren Buffonschen Theorie sind die Planeten Explosionen und Stücke der Sonne. (Hegel nennt als die Begründer der modernen Kosmogonie weder Kant noch Laplace.) Alles Gewordene entsteht und vergeht, daher lehrt Anaximander die Sukzession zahlloser Welten und betrachtet das Gewordensein als eine Schuld, welche durch den Untergang gebüßt wird.[1]

Anaximander läßt die Entstehung der Dinge unerklärt. Unter der Voraussetzung des einen Grundstoffs als des alleinigen Weltprinzips muß alles Entstehen und Vergehen in einer Veränderung des Grundstoffs bestehen, dieser also eine bestimmte Beschaffenheit haben: der eine Grundstoff muß sowohl qualitativ als auch unendlich oder unbegrenzt sein, so daß in einer solchen Fassung des Prinzips Thales und Anaximander vereinigt werden. In dieser Synthese liegt der Fortschritt und Abschluß der ionischen Naturphilosophie: sie geschieht durch Anaximenes, dessen Blüte in die Zeit der Eroberung von Sardes durch Cyrus fällt (548 v. Chr.). Der eine Grundstoff ist die Luft (Äther), Luft und Seele oder Geist sind gleichbedeutend, wie es der von Pseudoplutarch angeführte Satz des Anaximenes ausspricht: «Wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die Welt Geist und Luft zusammen». Hier will Hegel schon den Übergang von der Philosophie der Natur zur Philosophie des Bewußtseins wahrnehmen. Die weitere Lehre des Anaximenes läßt er unerörtert, ebenso die des Diogenes von Apollonia, des wichtigsten unter den jüngeren Nachfolgern der ionischen Naturphilosophie.[2]

2. Pythagoras und die Pythagoreer.

Was aus dem Grundstoff als dem alleinigen Weltprinzip sich nie erklären läßt, ist die Form der Welt, die Gestaltung und Ordnung der Dinge, die Welt als Kosmos. Dazu bedarf es des Denkens und zwar zunächst desjenigen Denkens, welches zwischen dem sinnlichen Vorstellen und dem reinen Denken gleichsam die Mitte hält: des mathematischen Denkens; es sind noch nicht die reinen Begriffe der Ideen, sondern die Zahlen, welche als die weltlichen und weltordnenden Mächte erscheinen und nunmehr als die Prinzipien der Philosophie auftreten. Hegel sieht darin den Übergang von der ionischen Naturphilosophie zur Intellektualphilosophie. „Dieser Über-

[1] Ebendas. S. 202–227. — [2] Ebendas. S. 207–212.

gang ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, eine Trennung des Intelligiblen und des Realen."[1]

Da die pythagoreische Lehre eine Reihe von Entwicklungsformen durchlaufen hat, die Urkunden aber zur Erkenntnis und Beglaubigung der ersten und frühesten völlig fehlen, so heißt das Thema: „Pythagoras und die Pythagoreer". Es ist den belehrenden Nachrichten des Aristoteles und Sextus Empirikus zu danken, daß wir von der pythagoreischen Lehre nicht eine ebenso verdorbene Vorstellung erhalten haben als durch die neuplatonischen Philosophen Malchus (Porphyrius) und Jamblichus von der Lebensgeschichte des Pythagoras, der hier in der absichtlichen Parallele mit und gegen Christus als ein Wundermann und Gesellschafter höherer Wesen erscheint, wie Apollonius von Tyana in der Darstellung des Philostratus. „Das Leben des Pythagoras erscheint uns so zunächst in der Geschichte durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird."[2]

Pythagoras war ein Zeitgenosse jener drei milesischen Philosophen, selbst ein ionischer Grieche aus Samos, wo er an dem glänzenden Hofe des Polykrates gelebt und von diesem ein Empfehlungsschreiben an den ihm befreundeten Amasis, den griechenfreundlichen Tyrannen und Herrscher Ägyptens, erhalten hat, als er noch in der Jugend seine weiten und wißbegierigen Reisen nach Kleinasien, Phönizien und Ägypten unternahm, die er bis nach Persien ausgedehnt haben soll; er habe sich in alle Mysterien, die hellenischen wie barbarischen, einweihen lassen und sei selbst in den Stand und die Genossenschaft der ägyptischen Priester eingetreten, von Bewunderung erfüllt für ihre Lebensordnung. Da die politischen Zustände in Samos, welche er nach seiner Rückkehr vorfand, ihm mißfielen, so ist er nach Unteritalien (Großgriechenland) ausgewandert und in Kroton als öffentlicher Volkslehrer aufgetreten, der erste unter den griechischen Weisen, der eine solche Wirksamkeit unternommen, auch habe er sich nicht σοφός, sondern φιλόσοφος genannt, da er die Weisheit nicht wegen ihres praktischen Nutzens, sondern um ihrer selbst willen, d. h. als Wissenschaft betrieben, nicht als ein Ziel, welches man zu erstreben, sondern als eine Sache, womit man sich zu beschäftigen, welche man auszubilden und zu lehren habe.

---

[1] Ebendas. S. 227. — [2] Ebendas. S. 212, S. 213. Vgl. S. 219, S. 226.

So entstand eine Schülerschaft, die durch ihre Abstufungen (Exoteriker und Esoteriker), durch ihre nach außen wie nach innen geschlossene Organisation den Charakter einer Gesellschaft, eines Ordens gewann, den man den pythagoreischen Bund genannt und worüber man namentlich in späterer Zeit viel gefabelt hat. Die charakteristischen Züge waren die Gemeinsamkeit und Regelmäßigkeit des Lebens, die beständige Selbstprüfung, die Beherrschung der Begierden, daher die Enthaltung von blutiger Speise und Wein, die vegetabilische Ernährung (ausgenommen die Bohnen), die weiße leinene Kleidung, die gemeinschaftlichen Mahle, die gymnastischen und musikalischen Übungen, die Ehrfurcht vor dem Haupte des Bundes, der Person des Pythagoras, der als ein sehr schöner Mann von majestätischem Ansehen geschildert wird, das fünfjährige, schweigende Noviziat (ἐχεμυθία). „Diese Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muß damit anfangen, Gedanken anderer auffassen zu können und auf eigene Vorstellungen Verzicht zu leisten.“ „Wahre Bildung ist nicht die Eitelkeit, auf sich so seine Aufmerksamkeit zu richten und sich mit sich als Individuum zu beschäftigen: sondern die Selbstvergessenheit, sich in die Sache und das Allgemeine zu vertiefen.“

Durch die Wirksamkeit und Ausbreitung des pythagoreischen Bundes gewann derselbe politisches Ansehen in den italischen Städten und vertrat, wie es seine Grundrichtung forderte, die Herrschaft der Besten gegen die Volksherrschaft. Es kam zu fortgesetzten Kämpfen, welche zuletzt die Vertreibung der Pythagoreer aus Italien zur Folge hatten. In einem solchen Volksaufstande soll Pythagoras selbst umgekommen sein, sei es in Kroton oder in Metapont oder nach andern in einem Kriege der Syrakusaner gegen die Agrigentiner.[1]

Um die wahre pythagoreische Lehre kennen zu lernen, muß man alles abtun, was später durch die Neupythagoreer und ihre pseudopythagoreischen Schriften, noch später durch die Neuplatoniker aus ihr gemacht worden ist. Aus der Überlieferung des Aristoteles erhellt sogleich die vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Charakter der pythagoreischen Lehre und dem Charakter, auch dem politischen, des pythagoreischen Bundes. Der einfache Hauptsatz der pythagoreischen Philosophie lehrt, „daß die Zahl das Wesen aller Dinge und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein

[1] Ebendas. S. 213—227.

harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist“. Die pythagoreischen Zahlen sind nicht, wie die platonischen Ideen, außerhalb und abgesondert von den Dingen, sondern, wie Aristoteles erklärt, soll durch sie sowohl die Substanz und das Wesen als auch die Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge begriffen werden: sie sind also das materiale und formale Weltprinzip.

Alle Zahlen sind Einheiten, die Einheit aber ist sowohl gerade als ungerade (ἀρτιοπέριττον), denn sie macht das Gerade ungerad und das Ungerade gerad; die Zahlen sind entweder gerade oder ungerade, daher vereinigt die Zahl den Gegensatz des Geraden und Ungeraden, und da jenes gleich ist dem Unbegrenzten, dieses dem Begrenzten oder Begrenzenden, so vereinigt die Zahl das Unbegrenzte und das Begrenzte. Der Stoff ist unbegrenzt, wie schon Anaximander festgestellt hatte, die Form ist begrenzt und begrenzend; daher ist die Zahl, als die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, sowohl das stoffliche als das formale Weltprinzip.

Das Begrenzte (Begrenzende) ist die Einheit, das Unbegrenzte ist die Vielheit. Die Zahl enthält in sich den Gegensatz der Einheit und Vielheit oder auch der Einheit (μονάς) und unbestimmten Zweiheit (δυὰς ἀόριστος). Dieser fundamentale Gegensatz erscheint und herrscht in der räumlichen, physischen und sittlichen Welt in den mannigfaltigsten Formen, welche Alkmäon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, auf zehn zurückgeführt haben soll: das war der erste, noch rohe Anfang einer Kategorientafel, weshalb Aristoteles im ersten Buch seiner Metaphysik diesen Versuch mit besonderem Interesse hervorhebt.

Die Einheit und Zweiheit ist in der Dreiheit (τριάς) enthalten, der ersten Ungeraden, welche durch die Hinzufügung der Einheit sich zur Vierheit (τετράς) entwickelt und vollendet, diese aber enthält die Zehnheit (δεκάς) in sich, denn die Summe der ersten vier Zahlen ist zehn, das Haupt aller Zahlen, das Prinzip der dekadischen Zahlenordnung und damit des gesamten Zahlensystems. In der Vierzahl sind auch enthalten die Verhältnisse 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4, das sind die Grundverhältnisse der Tonleiter oder der musikalischen Harmonie: Oktave (1 : 2), Quinte (2 : 3), Quarte (3 : 4), welche Pythagoras nicht, wie eine alberne Erzählung meint, an den Hammerschlägen in einer Schmiede, sondern an den Schwingungszahlen verschiedener Saiten von gleicher Länge und Dicke, aber ungleicher Intensität der Spannung entdeckt hat. Die musikalische Harmonie

und das dekadische Weltsystem vereinigen sich zu dem System der Weltharmonie, welche den höchsten Begriff der pythagoreischen Philosophie ausmacht.

Darum gilt die tätige Vierzahl (τετρακτύς) als die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur, und der pythagoreische Schwur wurde bei dem Pythagoras geleistet, als demjenigen, welcher die Tetraktys offenbart habe.[1]

Die räumlichen Zahlen sind die Körper: die räumliche Einheit ist der Punkt, die räumliche Zweiheit die Linie, die räumliche Dreiheit ist die Fläche, die räumliche Vierheit der Körper. Begrenzen heißt formen und bilden. Zwei Punkte begrenzen und bilden die Linie, drei Linien die Fläche, vier Flächen den Körper. Aus den mathematischen (stereometrischen) Körpern gehen die physischen und sinnlich wahrnehmbaren, nämlich die Elemente hervor. Wie dies geschieht, hat Hegel nicht näher dargetan.

Das Weltsystem ist dekadisch. Um das Zentralfeuer in der Mitte bewegen sich die neun Sphären der Milchstraße (Fixsternhimmel), des Saturn, Jupiter, Mars, der Venus, des Merkur, der Sonne, des Mondes und der Erde. Zur Vollendung der kosmischen Dekade haben die Pythagoreer zwischen dem Zentralfeuer und der Erde noch einen Weltkörper, die Gegenerde (ἀντίχθων), angenommen: die bewegten Sphären ertönen, ihre Abstände werden den Tonintervallen gleichgesetzt, so ergibt sich die „grandiose Vorstellung eines harmonischen Weltchorals", der Sphärenmusik, welche die Menschen nicht vernehmen, sei es, weil sie dieselbe beständig hören oder weil dem sterblichen Ohr die Kraft und Fähigkeit dazu gebricht. Wie aber in dem Entwicklungsgange der pythagoreischen Lehre die Idee der Sphärenharmonie entstanden ist und sich ausgebildet hat, da sie doch mit dem dekadischen Weltsystem nicht zusammenstimmt, ist eine Frage, welche Hegel auf sich beruhen läßt.

Die Seele wird als eine sich und den Körper bewegende Kraft gefaßt und ihre Unsterblichkeit in Form der Seelenwanderung gelehrt, welche die mannigfaltigen Tierleiber während dreier Jahrtausende zu durchlaufen habe, bis sie in einen Menschenleib zurückkehrt. Die Metempsychose ist eine ungriechische, orientalische, namentlich indische und ägyptische Vorstellungsweise, aus welcher letzteren Pythagoras die seinige geschöpft habe. Aristoteles hat

[1] Ebendas. S. 227—243.

diese Vorstellung, nach welcher jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper wandern könne, als „pythagoreische Mythen" behandelt und vollkommen widerlegt.

Was endlich die praktische Philosophie betrifft, so soll nach Aristoteles Pythagoras der erste gewesen sein, der nicht bloß aphoristisch von der Tugend geredet, sondern eine Tugendlehre habe begründen und durch die Zahlenlehre habe bestimmen wollen, wozu man auch „die goldenen Worte" rechnet, die ihm mit Unrecht zugeschrieben werden. Die Hauptsache ist, daß Pythagoras die Sittlichkeit substantiell, d. h. so gefaßt habe, daß der Geist eines Volks und Staats die lebendige Gesinnung jedes einzelnen sei. Dies entspricht ganz dem Charakter des pythagoreischen Bundes. Auf die Frage nach der besten Erziehung habe Pythagoras geantwortet, daß man als Bürger eines wohlregierten Staates am besten erzogen werde. „Dies ist eine große, wahrhafte Antwort; diesem großen Prinzipe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle andern Umstände untergeordnet."

Am Schluß gedenkt Hegel noch des berühmten pythagoreischen Lehrsatzes vom rechtwinkligen Dreieck, ohne im Zusammenhange der Philosophie des Pythagoras die Stelle zu bezeichnen, woher dieser Satz nach Ursprung und Bedeutung stammt. Aus Freude über seine Entdeckung habe Pythagoras eine Hekatombe geschlachtet und ein großes Fest gegeben: „eine Feier geistiger Erkenntnis — auf Kosten der Ochsen".[1]

3. Die eleatische Schule.

Das Thema der ionischen Naturphilosophie war der Grundstoff, das der Pythagoreer war der Grundstoff und die Grundform, also das Thema beider der Grund, und zwar der eine, aus dem alles hervorgeht. Die Bewegung aber, worin dieses Hervorgehen (Entstehen und Vergehen) besteht, hat von beiden keiner erklärt noch zu erklären vermocht. Nunmehr ist das dritte Hauptproblem sowohl die Vielheit und Besonderung, welche aus dem einen Ur-

[1] Ebendas. S. 243—259. S. 258. — Später hat Börne gesagt: „Seitdem brüllen alle Ochsen, wenn eine neue Wahrheit entdeckt wird".

Es gereicht der hegelschen Darstellung des „Pythagoras und der Pythagoreer" zum Mangel und zum Vorwurf, daß der Name des Philolaos so gut wie gar nicht genannt worden und das für die Erkenntnis der pythagoreischen Lehre epochemachende Werk von Aug. Boeckh, der sämtliche Bruchstücke des Philolaos herausgegeben und erklärt hat: „Entwicklung der Lehren des Pythagoreers Philolaos" (1819) ganz unerwähnt und unbenutzt geblieben ist. Das Werk erschien, als Hegel eben nach Berlin gekommen war.

grunde hervorgeht, als auch das Hervorgehen (Entstehen und Vergehen) selbst oder die Bewegung. Da nun diese beiden Begriffe der Vielheit und der Bewegung Denkschwierigkeiten, ja, wie es zunächst scheint, Denkunmöglichkeiten enthalten, so ist das Denken jetzt genötigt, auf sich selbst zurückzugehen, sich mit sich selbst zu beschäftigen und seine eigene, von aller Sinnlichkeit freie und reine Tätigkeit zur alleinigen Richtschnur der Wahrheit zu nehmen. Diese außerordentliche Bedeutung hat sich in der Geschichte der griechischen Philosophie diejenige Schule erworben, welche nach ihrem Hauptsitz, der italischen Kolonie Elea, die eleatische heißt. Der Stifter ist Xenophanes, der Meister Parmenides, die Schüler Melissus und Zeno.[1]

Xenophanes, ein ionischer Grieche aus Kolophon in Kleinasien, Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras, arm und flüchtig, soll die Gründung von Elea in einem Epos geschildert haben, weshalb man diesen Ort auch für seinen Wohnsitz gehalten. Er hat aus der Einheit des Urgrundes das All-Eine gemacht, welches alles Entstehen und Vergehen ausschließe, und dieses Alleine Gott genannt. Auf das ganze Weltall hinblickend (nicht, wie Hegel erläutert: „ins Blaue sehend"), habe er gesagt: das sei Gott. Daher war Xenophanes der erste griechische Philosoph, welcher, pantheistisch bewegt, der Volksreligion, dem Polytheismus, der Mythologie, den Dichtungen des Homer und Hesiod mit leidenschaftlichem Ernste entgegentrat. Alle Götterlehre sei lächerlicher Anthropomorphismus. Wenn Stiere und Löwen Bilder machen könnten, so würden ihre Götterbilder Stiere und Löwen sein. Homer und Hesiod schreiben ihren Göttern allerhand schimpfliche und schändliche Werke zu, Ehebruch, Lüge und Betrug. Im übrigen habe Xenophanes nach elegischer Weise die Schwäche der menschlichen Erkenntnis beklagt und nach ionischer Art die Entstehung der Dinge stofflich erklärt: daher bei ihm der eleatische und ionische Standpunkt noch vermischt sind.[2]

Die eleatische Lehre muß in ihrer vollen Reinheit und Folgerichtigkeit über den ionischen und pythagoreischen Standpunkt erhoben und festgestellt werden. Dies geschieht durch Parmenides, den

[1] Die Bruchstücke der Gedichte des Xenophanes und Parmenides und der Schrift des Melissus hat Brandis in Bonn gesammelt: «Commentationes Eleaticae. P. I. Altona 1813»; die dem Aristoteles zugeschriebene Schrift «De Xenophane, Zenone et Gorgia» hält Hegel noch für echt, erkennt aber richtig, daß der erste Teil nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handelt, nach den von Simplizius erhaltenen Bruchstücken seiner Schrift. (S. 278 Anmkg.)

[2] Ebendas. S. 259—269.

Meister und das Haupt der Schule, dessen Blüte in die 69. Ol. (504—501 v. Chr.) fällt. Hegel läßt die Reise nach Athen und das Gespräch zwischen Parmenides, Zeno und Sokrates, welches Plato in seinem Parmenides ausgeführt habe, für historisch gelten. Es enthalte „die erhabenste Dialektik, die es je gegeben".

Alles Entstehen und Vergehen schließt das Nichtsein in sich, dieses aber ist nicht, darum gibt es kein Entstehen und Vergehen, sondern nur Sein, welches gleich ist dem reinen Gedanken und dem reinen Denken: Denken und Sein sind identisch. Diese Erkenntnis ist der Weg der Wahrheit, welchen Parmenides im ersten Teile seines Gedichtes schildert, das Sein ist in sich vollendet, darum begrenzt. Der zweite Teil des Gedichtes schildert den Weg der Meinung und des Irrtums: das Nichtsein ist auch, also Sein und Nichtsein, die Gegensätze und der Widerspruch herrschen in der Natur der Dinge und im Denken der Menschen. Wenn man nicht vernunftgemäß denken kann und will, wonach nur das Sein ist, das eine, ungewordene und unvergängliche, so muß man sich vorstellen, daß zwei einander entgegengesetzte Prinzipien in der Natur der Dinge und in der Seele des Menschen wirksam und gemischt sind, das Lichte und Dunkle (Licht und Nacht), das Warme und Kalte; man muß sich das Weltgebäude vorstellen als zusammengesetzt aus Sphären, hellen und dunklen. Kurzgesagt, man muß von dem Standpunkt der philosophischen Erkenntnis herabsteigen auf die niederen und überwundenen Standpunkte der ionischen und pythagoreischen Vorstellungsart. Parmenides war mit Pythagoreern befreundet (Ameinias und Diochaites) und hieß selbst ein pythagoreischer Mann.

Melissos aus Samos, dessen Blüte in die 84. Ol. (444 v. Chr.) fällt, hat den parmenideischen Gedanken dergestalt bewiesen und entwickelt, daß das Seiende ewig, ohne Anfang und Ende, also unbegrenzt, eines und unbeweglich sein müsse, da alle Bewegung und Veränderung etwas Leeres voraussetze, das als solches gleich sei dem Nichtsein.[1]

Zeno von Elea, der Schüler und Freund des Parmenides, als ein Charakter von außerordentlicher Stärke geschildert, hat die Wahrheit des parmenideischen Gedankens durch die Unmöglichkeit des Gegenteils bewiesen und ist dadurch der Begründer und Erfinder der Dialektik geworden. Parmenides lehrt die Einheit und Unbewegtheit

[1] Ebendas. S. 278—281.

des Seins: Zeno beweist die Unmöglichkeit der Vielheit und der Bewegung. Die Unmöglichkeit liegt im Widerspruch, d. h. darin, daß jeder der beiden Begriffe sowohl A als Nicht-A ist. Dies wird von der Vielheit wie von der Bewegung durch je vier Beweise erhärtet.

Die Vielheit ist sowohl unendlich klein als unendlich groß, sowohl begrenzt als nicht begrenzt, sowohl räumlich als nicht räumlich, sowohl Menge (Haufen) als Nicht-Menge (Nicht-Haufen).

Weil jeder Raum ins Unendliche geteilt ist, darum kann die Linie AB nicht durchlaufen, der Punkt A nicht verlassen, der Punkt B nicht erreicht, und der Zwischenraum nicht anders durchwandert werden als durch eine Summe von lauter Ruhepunkten. Der zweite dieser Beweise heißt „der schnellfüßige Achilles", der dritte „der fliegende Pfeil". Endlich glaubte Zeno einen Fall ausfindig gemacht zu haben, wo gleiche Körper mit gleichen Geschwindigkeiten in gleichen Zeiten ungleiche Räume durchlaufen.

Was Zeno verneint hat und verneinen wollte, war die logische Denkbarkeit, nicht die sinnliche Wahrnehmbarkeit der Vielheit und der Bewegung, weshalb auch Diogenes nichts dadurch ausrichtete, daß er um ihn herumlief.

4. Heraklit.

Die sieben Weisen waren öffentliche Autoritäten und Gesetzgeber, die Pythagoreer politisch gesinnte Aristokraten, Heraklit war der erste Philosoph, der sich von der Menge absonderte und in die Einsamkeit ging. Seine Blüte war gleichzeitig mit der des Parmenides (500 v. Chr.). Von den Ephesiern, seinen Landsleuten, hat er sich in bitterer Verachtung abgewendet und gesagt, daß man die Erwachsenen hängen und den Staat den Unmündigen überlassen sollte, denn sie hätten seinen Freund, Hermodorus, ihren vortrefflichsten Mann, vertrieben; unter ihnen solle keiner der Trefflichste sein, ist es aber einer, so sei er es anderwärts und bei andern. Das einzige von ihm verfaßte Werk habe er im Tempel der Diana zu Ephesus niedergelegt; es war so tiefsinnig und schwer, daß Sokrates gesagt haben soll, es gehöre ein delischer Schwimmer dazu, um durchzukommen, Heraklit selbst aber später der Dunkle (ὁ σκοτεινός) genannt wurde. Schleiermacher hat die Fragmente gesammelt und nach einem eigentümlichen Plane geordnet.[1]

Heraklit ist der erste Philosoph, welcher das Wesen der Ideen,

[1] Ebendas. S. 282–300.

den Begriff des Unendlichen, an und für sich Seienden als das ausspricht, was er ist, nämlich die Einheit Entgegengesetzter. „Von Heraklit datiert die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist.“ Sein und Nichtsein ist dasselbe. Die Einheit beider ist das Werden, das All ist in ewigem Werden, in beständiger Wandlung begriffen, Alles fließt, dem Strome vergleichbar, der sich in jedem Augenblick ändert. Es ist nicht möglich, in denselben Strom zweimal zu steigen, auch nicht einmal, wie Kratylos, der erste philosophische Lehrer Platos, gesagt haben soll, ein heraklitischer Philosoph, der sich in der Folgerichtigkeit nicht weit genug gehen konnte.[1]

In der Einheit des Weltprinzips ist Heraklit mit den bisherigen Philosophen einverstanden, aber er faßt das Alleine, was keinem früheren in den Sinn kommen konnte, als die Einheit von Sein und Nichtsein. Das Weltprinzip ist der Weltprozeß: eben darin bestehe das Weltgesetz und die Weltvernunft. Plato in seinem Symposion erklärt das Grundthema der Lehre Heraklits als das Sein, welches sich von sich selbst unterscheide und eben dadurch mit sich selbst zusammengehe, wie die Harmonie des Bogens und der Leier, welches letztere dunkle Wort den Erklärern viel zu schaffen gemacht und viele widersprechende Erklärungen hervorgerufen hat, auf welche Hegel nicht eingeht.[2]

Was Heraklit das Werden oder den Fluß der Dinge genannt hat, läßt sich nicht anschaulicher vorstellen als nach und mit ihm selbst durch die Zeit, von der, wie Sextus berichtet, Heraklit gesagt habe, daß sie das erste körperliche Wesen sei. Die Zeit ist das beständige Vergehen, der Moment, der im Entstehen vergeht, das ewig fließende Jetzt.

Die physikalisch angeschaute Zeit ist das Feuer, als derjenige Stoff, welcher alles andre, zuletzt sich selbst verzehrt. Der Weltprozeß ist Feuermetamorphose. Das Feuer geht über in das Feuchte (Wasser) als sein Gegenteil, dieses in Erde, die Erde in Feuchtigkeit und Feuer, so daß der gesamte elementarische Weltprozeß aus dem

[1] „Heraklitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten.“ Wolfs und Baumanns Umrisse der Altertumswissenschaft. I. Berlin 1807: Creuzer habe eine vollständigere Sammlung gemacht und deren Herausgabe durch einen jüngeren Gelehrten beabsichtigt. „Dergleichen Sammlungen sind in der Regel zu weitläufig: sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben als lesen.“ (S. 303 flgd.)

[2] Ebendas. S. 300—307.

Feuer hervorgeht und in der Gestalt der Ausdampfung (ἀναθυμίασις) in das Feuer zurückkehrt. Der Hervorgang ist der Weg nach unten (ὁδος κάτω), die Rückkehr ist der Weg nach oben (ὁδὸς ἄνω), der Weg nach unten ist die Entzweiung oder Zwietracht (πόλεμος, ἔρις), der Weg nach oben führt zur Eintracht oder zum Frieden (ὁμολογία, εἰρήνη). So beschreibt der Weltprozeß einen Kreislauf (ὁδος ἄνω κάτω μίη), wie der alexandrinische Clemens von der Lehre des Heraklit sagt: „das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist und wird sein ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze entzündet und erlischt".[1]

In dem Weltgesetz, welches den Gang der Dinge beherrscht und jedem einzelnen Wesen sein Schicksal zuteilt, offenbart sich die Notwendigkeit und Gerechtigkeit der Welt (εἱμαρμένη, δίκη); in der Weltvernunft offenbart sich der göttliche Logos. Den Logos anerkennen, erkennen und befolgen: darin besteht die Erkenntnis und die Sittenlehre des Heraklit. Darum nennt Heraklit die Sinne, wie Augen und Ohren, schlechte Zeugen der Wahrheit, weil die sinnliche Gewißheit in dem Wahne steht, daß die Gegenstände ihrer Wahrnehmung beharren; darum verwirft er das eigene Meinen und Fürwahrhalten, den Verstand, den jeder für sich in Anspruch nimmt (ἰδία φρόνησις) und auf eigene Faust geltend macht; aus demselben Grunde verachtet er die Vielwisserei (πολυμαθίη), die den Geist unbelehrt lasse, sonst hätte sie auch den Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus belehrt. „Das Eine sei das Weise, die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrschende ist."[2]

5. Empedokles.

Das neue Problem, welches nunmehr in den Vordergrund der griechischen Philosophie rückt, hat den Gegensatz zwischen Parmenides und Heraklit zu seiner Voraussetzung. Das Grundthema der Eleaten ist das eine, alles Nichtsein, darum alle Vielheit und Bewegung ausschließende Sein; das entgegengesetzte Grundthema des Heraklit ist das eine, mit dem Nichtsein identische, im ewigen Werden begriffene, darum beständig in die Vielheit übergehende und aus dieser zur Einheit zurückkehrende Sein. Dort ist der Widerspruch unmöglich, hier ist er der Pulsschlag der Welt. Jede der beiden Richtungen ist zu bejahen, es handelt sich also um ihre Synthese, welche in einem

[1] Ebendas. S. 307—312. — [2] Ebendas. S. 312—317. Vielleicht waren diese Worte, welche Hegel nicht genau genug wiedergibt, der Anfang der Schrift des Heraklit, wie einer der jüngsten Bearbeiter der Fragmente vermutet hat.

gewissen Sinn die Rückkehr zu den Eleaten fordert. Es handelt sich um die Bejahung des Seins, welches alle Veränderung ausschließt und in alle Ewigkeit bleibt, was es ist; es handelt sich um die Bejahung des Werdens zur Erklärung des Weltprozesses und des bewegten Weltalls. Nun leuchtet sogleich ein, daß das Sein nicht mehr eines sein kann, sondern eine Vielheit Seiender nötig ist: ungewordene, unvergängliche, unwandelbare Urwesen, aus deren äußerer Verbindung und Trennung die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Bewegung hervorgeht. Alles Werden besteht in der räumlichen Verbindung und Trennung jener Urwesen, die nichts anderes sein können, als Grund- oder Urstoffe.

Die ionische Naturphilosophie kannte nur einen Grundstoff: Thales das Wasser, Anaximander den unbegrenzten Stoff, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, wenn man diesen Philosophen recht oberflächlich so nimmt, als ob er nur die ionische Naturphilosophie fortgesetzt hätte, und seine Lehre vom Werden und vom Logos unbeachtet läßt.

Der erste Philosoph, welcher zu jenen drei Elementen noch die Erde als das vierte hinzugefügt und nunmehr gelehrt hat, daß die Natur aus den bekannten vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde) bestehe, war Empedokles von Agrigent in Sizilien. Wenn man ihn deshalb als den Vollender der ionischen Naturphilosophie ansieht, so ist diese Ansicht oberflächlich und falsch, da sie sowohl die sizilische Herkunft des Philosophen, als auch die pythagoreischen Charakterzüge seiner Erscheinung als auch die eleatischen Grundzüge seiner Lehre gar nicht beachtet.

Es ist falsch, den Empedokles nach den Atomisten zu behandeln, als ob seine Lehre die ihrige voraussetze, während es sich in Wahrheit umgekehrt verhält; und da Hegel auch in der Regel die richtige befolgt hat, so war es von seiten des Herausgebers seiner Vorlesungen doppelt unrichtig, die falsche gelten zu lassen.[1]

Daß Teile oder Teilchen des einen Elements sich mit Teilen oder Teilchen der andern in gewissen quantitativen Verhältnissen verbinden: daraus entsteht und darin besteht alle Mannigfaltigkeit der Dinge. Gemischt werden ist, was man Entstehen nennt; entmischt werden ist, was man Vergehen nennt. Es gibt kein Entstehen aus Nichts, kein Vergehen in Nichts, also kein Entstehen und Vergehen in

[1] Ebendas. S. 335—343. Die konfuse Anmerkg. S. 343.

dem Sinne, in welchem die Eleaten es verneint haben. Der Weltprozeß besteht in der Mischung und Entmischung. Dazu gehören zwei Kräfte: die Kraft der Vereinigung und die der Trennung; jene ist die Liebe (Freundschaft), diese ist der Haß (Feindschaft).

So weit hat Hegel die Prinzipienlehre des Empedokles dargestellt und auch erzählt, daß dieser Philosoph in seiner Vaterstadt ein hohes politisches Ansehen gewonnen, die Herrschaft abgelehnt, nach der des Meton die demokratische Verfassung eingeführt und seine Triumphzüge durch die sizilischen Städte als Zauberer, Prophet und Wunderarzt selbst geschildert habe. Auf seine Lehre von der Weltbildung, vom Menschen und seiner Sinnestätigkeit, von der Erkenntnis und der Seelenwanderung, welche Empedokles selbst erlebt haben will, ist Hegel nicht eingegangen. „Empedokles ist mehr poetisch als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse, und es ist aus seiner Philosophie nicht viel zu machen.“ Dieses „nicht viel“ gereicht der Darstellung Hegels zum empfindlichen Mangel.[1]

6. Die Atomisten.

Die Elemente des Empedokles sind nicht unwandelbar, denn sie sind teilbar: daher muß die Vielheitslehre fortschreiten zur Feststellung unwandelbarer und unteilbarer, darum qualitätsloser, darum zahlloser Grundstoffe oder Atome, die im Leeren sind, so daß die beiden Prinzipien dieser folgerichtigen Vielheitslehre die Atome und das Leere sind (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν). Dieser Fortschritt geschieht durch Leukipp und Demokrit. Nunmehr sind beide: das Volle und das Leere oder das Sein und das Nichtsein, beide sind in gleicher Weise: das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein, dieses ist nicht weniger als das Sein.

In dem Begriff der Atome oder des ausschließenden Eins kommt der Begriff des Fürsichseins zur historischen und grundsätzlichen Geltung. Wie die spekulative Logik vom Sein und Nichtsein zum Werden und vom Werden zum Dasein und Fürsichsein fortschreitet, so die Geschichte der Philosophie vom Parmenides zum Heraklit und zu den Atomisten. Auf den Begriff der Atome gründet sich die atomistische Physik und die atomistische Politik, welche letztere Rousseau in seinem contrat social ausgeführt hat.

Demokrit von Abdera, dessen Hauptwerk von der Ordnung der Dinge handelte und διάκοσμος hieß, hat die weitesten Reisen ge-

[1] Ebendas. S. 337.

macht, bei seinen Mitbürgern das höchste Ansehen, in der Nachwelt großen Ruhm gewonnen und die von Leukipp begründeten Prinzipien zur Anwendung gebracht; er war vierzig Jahre jünger als Anaxagoras und reicht mit seiner Lebensdauer bis in die letzten Zeiten Platos (460—360 v. Chr.).

Die Atome unterscheiden sich durch ihre Gestalt (Ordnung, Lage), Größe und Schwere, kraft welcher letzteren sie bewegt sind und trotz der Leere mit ungleicher Geschwindigkeit fallen, so daß die leichteren von den schwereren nach oben getrieben und in eine kreisende Bewegung (δίνη) versetzt werden. So entsteht eine kugelförmige Ordnung (System), der Kern eines Weltalls, deren es zahllose gibt, denn die Atome und ihre Aggregate oder Komplexe sind voneinander ganz unabhängig. In der Mitte unserer Welt ist die Erde, gleich einer Tafel auf der Luft schwebend. Die Gestirne sind feurige Meteore. Alles geschieht durch Bewegung, durch mechanische Bewegung, durch Druck und Stoß. Aus dem Erdschlamm entstehen die organischen Geschöpfe, auch die Menschen. Die Seele besteht aus Atomen, aus den feinsten, beweglichsten, feurigsten, die sich durch den ganzen Körper verbreiten und seine Wahrnehmung bewirken. Alles Wahrnehmen ist ein Betasten, ein unmittelbares oder mittelbares. Alle sinnlichen Qualitäten sind nicht Eigenschaften der Körper, sondern unsere subjektiven Empfindungsarten, sie sind nicht φύσει, sondern νόμῳ. „Damit ist dem schlechten Idealismus Tor und Tür aufgetan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu sein meint, wenn er es aufs Bewußtsein bezieht und von ihm nur sagt: es ist **meine** Empfindung.“[1]

7. Anaxagoras.

Anaxagoras von Clazomenä in Lydien (500—428 v. Chr.) kam nach Athen (456 v. Chr.), als Perikles der regierende Staatsmann war, und hat dem Kreise großer und größter Geister angehört, der das perikleische Zeitalter kennzeichnet. In die gerichtlichen Verfolgungen verwickelt, welche gegen den Perikles gerichtet waren, ist er als Gottesleugner oder Atheist verurteilt worden und in der Verbannung zu Lampsakus am Hellespont gestorben. Er ist der Philosoph des perikleischen Zeitalters, der Freund des Perikles, der Begründer der **attischen** Philosophie, deren Mittelpunkt und Schauplatz Athen ist.[2]

[1] Ebendas. S. 322—334. — [2] Ebendas. S. 341—353.

Die Lehre des Anaxagoras hat die des Parmenides, des Empedokles und des Leukipp zu ihrer Voraussetzung; er ist, wie Aristoteles sagt, den Jahren nach älter, den Werken nach später als Empedokles. Mit diesem, der eleatischen Grundlehre gemäß, verneint er alles Entstehen und Vergehen, gegen die Atomisten verneint er das Leere; mit beiden bejaht er die Ewigkeit und Vielheit der Stoffe, mit beiden bejaht und erklärt er, daß alles sogenannte Entstehen und Vergehen, alles Geschehen, das Werden und der Weltprozeß in nichts anderem bestehe, als in Verbindungen und Trennungen vorhandener Stoffe, d. h. in der Bewegung. Aber die Ursache der Bewegung ist nicht der Stoff, sondern die Vernunft oder der Geist (νοῦς), der von allem Stofflichen zu scheiden, völlig getrennt und für sich sei. Zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie wird der Geist dem Stoff entgegengesetzt und die Zweiheit und Grundverschiedenheit dieser beiden Prinzipien erklärt: d. h. der Dualismus. Die Philosophen vor Anaxagoras haben Geist und Stoff miteinander vermischt, sie haben unkritisch (εἰκῇ) geredet, ohne Besonnenheit und richtiges Scheidungsvermögen, Trunkenen vergleichbar. Darum sagt Aristoteles von Anaxagoras, daß er wie der Nüchterne unter lauter Trunkenen erschienen sei. Die Vernunft ist das weltbewegende und weltordnende Prinzip, das sich zum Chaos verhält, wie Perikles zum Demos. Mit der Vernunft wird nun auch das Prinzip der Subjektivität von aller Gebundenheit losgerissen und befreit, und damit rücken nunmehr auch die subjektiven Reflexionen und Zwecke in den Vordergrund der Philosophie und werden zum regierenden Thema, ganz in Übereinstimmung mit der Art des attischen Lebens und der attischen Bildung, die nach allen Richtungen die Subjektivität entwickelt; ganz im Gegensatze zu dem spartanischen Leben, das sie nach allen Richtungen unterdrückt.[1]

Der νοῦς ordnet und scheidet. Was ihm gegenübersteht, ist das Chaos, d. i. die untergeordneten und ungeschiedenen Urstoffe, die von Anaxagoras so gefaßt werden, daß sie qualitativ sind, wie die des Empedokles, und zahllos, wie die des Leukipp, aber sie sind nicht unteilbar, sondern gleichteilig nach dem aristotelischen Ausdruck (ὁμοιομερῆ, ὁμοιομέρειαι). Darunter sind alle Körper zu verstehen, deren Teile mit dem Ganzen gleichartig sind, wie Metalle, Knochen, Fleisch usf., also auch organische Substanzen, nur nicht

[1] Ebendas. S. 347—359.

organisierte Körper, denn diese haben verschiedenartige Organe und sind deshalb nach dem aristotelischen Terminus ungleichteilig (ἀνομοιομερῆ). In dem chaotischen Urzustande ist alles mit allem gemischt, daher sind hier in kleinsten Teilchen alle qualitativen Dinge vorhanden (χρήματα, σπέρματα).

Die Bewegung, welche die Vernunft in der chaotischen Masse verursacht, geht von einem Zentralpunkte aus und greift in kreisenden Formen um sich, sie scheidet das Ungleichartige und vereinigt das Gleichartige; erst dadurch bilden sich die Elemente in ihrer sphärischen Bewegung und Lagerung: die beiden einander entgegengesetzten Gebiete des Weltalls, das obere, leichtere, dünne, helle und das untere (zentrale), schwerere, dichte, dunkle. Die Gestirne sind Meteore, Sonne und Mond glühende Steinmassen, welche Lehre die Gestirne entgöttert und darum dem Anaxagoras die Anklage und Verurteilung wegen Atheismus zugezogen hat.

Indessen hat Anaxagoras die Aufgabe, welche ihm zuteil geworden war, nicht gelöst. Er sollte die Welt aus der Vernunft, d. h. aus dem Gedanken und dem Vernunftzweck erklären; in der Tat hat er alles auf dem gewohnten Wege durch die mechanische Bewegung der Stoffe wiederum zu erklären versucht; daher auch der platonische Sokrates im Phädon noch in seiner letzten Lebensstunde nicht genug zu sagen weiß, wie sehr ihn die Schrift des Anaxagoras enttäuscht habe.[1]

Die Bedeutung des Anaxagoras liegt in seinem Dualismus, womit er die Periode der griechischen Naturphilosophie überhaupt für immer beendet und die Aufgabe eröffnet hat, welche die attische Philosophie lösen sollte.

III. Von Anaxagoras bis Plato.

1. Die Sophisten.

Das Grundproblem der folgenden und aller folgenden Philosophie heißt: was ist die weltbewegende und weltordnende Vernunft? Diese Frage will zunächst aus der unmittelbaren Erfahrung beantwortet werden: die Vernunft ist das denkende Subjekt, welches die in der Welt gültigen und herrschenden Mächte erkennt, durchschaut, zu nützen und dadurch zu beherrschen versteht und diese große Kunst sowohl selbst auszuüben als auch andern mitzuteilen weiß. Die Vernunfttätigkeit, welche jetzt in das Bewußtsein erhoben

[1] Ebendas. S. 359—375.

und in der geschilderten Weise gehandhabt werden soll, ist die subjektive Reflexion, die zu erleuchtenden Gegenstände sind die subjektiven Zwecke. Die große Kunst, um die es sich handelt, heißt weise sein und weise machen (σοφίζεσθαι und σοφίζειν); die Männer, welche sie verstehen, ausüben und mitteilen, heißen und nennen sich selbst Sophisten (σοφισταί): sie waren die ersten öffentlichen Lehrer in dem eigentlichen Griechenland, Wanderlehrer, die sich ihren Unterricht bezahlen ließen, wie es auch ihrer Lehre von den subjektiven Zwecken und dem eigenen Nutzen vollkommen entsprach. Was vor den Sophisten das griechische Volk an Belehrung empfing, kam von den Dichtern und den Rhapsoden; Schulen und Schulobjekte gab es keine, ebensowenig positive Wissenschaften; es war eine reiche, durch Tradition und Anschauung erlebte, in Familie, Sitte und Staat entwickelte Vorstellungswelt vorhanden, aber keine eigentliche Bildung, die erst darin besteht, daß man seine Vorstellungen nicht bloß hat, sondern beherrscht, denkend bewegt, darüber zu urteilen und zu reden versteht. Diese Bildung, die den Stoff des geistigen Lebens in die Form des Denkens erhebt und darum den Griechen als ein höchst begehrenswertes Gut erschien, ist durch die Sophisten erzeugt und verbreitet worden; sie konnte erst kommen, nachdem Anaxagoras die denkende Vernunft zum Prinzip der Philosophie gemacht hatte.

Ist aber einmal das subjektive Reflektieren und Schätzen im Gange, so gibt es auch keine Ansichten und Werte mehr, vor denen Halt gemacht wird, keine, die unbeurteilt und ungeprüft bleiben. Aller Autoritätsglaube wird von Grund aus gelockert und aufgelöst; alle objektiven Mächte, die bisher als die herrschenden und an und für sich gültigen angesehen und respektiert waren, werden jetzt auf das subjektive Bewußtsein bezogen und in der Beleuchtung des subjektiven Denkens zersetzt und verflüchtigt. Diese Bildungskrisis, welche zur Geschichte des menschlichen Geistes auf seinem Wege zur Wahrheit gehört, ist die Aufklärung: die Sophisten sind die Väter der griechischen Aufklärung gewesen, in welcher großen Bedeutung sie erst Hegel erkannt und gewürdigt hat. Daher ist die Stelle, an welcher wir stehen, eine der bemerkenswertesten seiner Geschichte der Philosophie. Das Zeitalter der Sophisten war der peloponnesische Krieg, in welchem nicht bloß Athen von Sparta besiegt wurde, sondern Griechenland als welthistorische Macht sich zugrunde gerichtet hat. Gewöhnlich sieht man an den Sophisten nur die Kehr-

seite, welche Plato vor Augen hatte, nämlich die Nichtigkeit und Frivolität ihrer Denkart: das aber heißt ihre Bedeutung verkennen.

Unter den subjektiven Zwecken, die bei den Sophisten alles gelten, ist der wichtigste die Macht über die Menschen, und da die mächtigsten Triebfedern die menschlichen Affekte und Leidenschaften sind, welche durch die Macht der Beredsamkeit am erfolgreichsten gelenkt und beherrscht werden, so mußte ein Hauptzweig des sophistischen Unterrichts in der Redekunst bestehen, namentlich in der perikleischen Zeit des demokratischen Athens. Dies ist die Kunst, in welcher Hippokrates, von Sokrates geleitet, den Unterricht des Protagoras begehrt, als dieser hochberühmte Sophist am Anfang des peloponnesischen Krieges nach Athen gekommen war und in der Mitte seiner Bewunderer jene beiden empfängt. Plato hat die Szene in seinem „Protagoras" höchst lebensvoll geschildert. Protagoras verspricht, die politische Tugend zu lehren, und beginnt mit jenem „unendlich merkwürdigen Mythus" vom Epimetheus und Prometheus.

Gegen Ende des peloponnesischen Krieges kam Protagoras wieder nach Athen und las hier seine Schrift über die Götter vor, welche mit der Erklärung begann, daß man von den Göttern weder wissen könne, daß sie sind, noch daß sie nicht sind. Das war der Ausdruck des atheistisch verstandenen Zweifels, weshalb er angeklagt, verurteilt und verbannt wurde. Auf der Überfahrt nach Sizilien ist er ertrunken.

Als die drei berühmtesten Sophisten nennt Hegel den Protagoras von Abdera, den Gorgias von Leontium in Sizilien und den Prodikus von Keos, der die Fabel von Herkules am Scheidewege erfunden hat und ein Lehrer des Sokrates war.

Die Summe der Lehre des Protagoras liegt in dem Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist. Versteht man unter „Mensch" die selbstbewußte Vernunft, so ist dieser Satz das Prinzip aller folgenden und aller echten Philosophie. Versteht man darunter das Individuum oder das empirische Subjekt, so ist der Satz das Prinzip der Sophistik. Nichts ist absolut oder an und für sich gültig, alles ist relativ, es ist, wie man es nimmt, wie das Subjekt in seinem jeweiligen Zustande es empfindet und auffaßt.[1]

Gorgias erschien in den Anfängen des peloponnesischen Krieges in Athen (427 v. Chr.) als Gesandter seiner Vaterstadt, um im Kriege derselben gegen Syrakus die Hilfe Athens zu gewinnen. In

[1] Hegel XIV, S. 26—32.

seiner Schrift über das Seiende hat er bewiesen, daß das Sein nicht ist. Da es alle Unterschiede von sich ausschließt, so könnte es, wenn es wäre, nicht erkannt und, wenn es erkennbar wäre, nicht mitgeteilt werden. „Die Dialektik des Gorgias", sagt Hegel, „ist reiner in Begriffen sich bewegend, als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichsein alles Seienden behauptet, so ist es nur in Beziehung auf ein anderes, das ihm wesentlich ist; und zwar ist dies das Bewußtsein. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins ist darum reiner, weil er das, was als Wesen gilt, an ihm selbst nimmt, ohne jenes andere vorauszusetzen. Seine Dialektik ist ganz objektiver Art und von höchst interessantem Inhalt."[1]

2. Sokrates.

Was die Sophisten dem Inhalte der Philosophie gewonnen haben und niemand mehr rückgängig machen kann, ist die Erkenntnis, daß die Vernunft im Bewußtsein und Denken besteht, daß alle Wahrheit gedacht und gewußt sein will, daß unabhängig vom Bewußtsein es nichts Wahres, Gutes usf. gibt. Da nun der Subjekte sehr viele und verschiedene sind, so gibt es am Ende so viele Wahrheiten als Köpfe, d. h. gar keine. In diesen Widerspruch verläuft sich die Sophistik. Wir stehen vor dem Chaos der Meinungen. Dem Chaos der Urstoffe hatte Anaxagoras den νοῦς entgegengesetzt, um sie zu scheiden und zu ordnen. Jetzt ist dem Chaos der Meinungen gegenüber zu demselben Zwecke ein neuer νοῦς notwendig: dieser νοῦς ist Sokrates, „nicht nur", wie Hegel sagt, „eine höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, vielleicht die interessanteste in der Philosophie des Altertums, sondern auch eine welthistorische Person". Es handelt sich bei dem Gegensatze, den er wie Plato zur Sophistik einnimmt, nicht etwa um eine Rückkehr zur Altgläubigkeit, sondern sein Weg führt durch die Sophistik hindurch und hoch über sie hinaus zur Auffindung der objektiven Wahrheit kraft des Denkens und nur vermöge dieser Kraft.

Die hervorzuhebenden Hauptpunkte sind: 1. seine äußere Lebensgeschichte, 2. seine Philosophie, die sich in keinem Schriftwerke darstellt, aber in seinem Leben und Charakter vollkommen verkörpert, 3. seine Schuld und Verurteilung, d. i. seine Tragödie welthistorischen Andenkens, welche in ihrer Bedeutung und Tiefe niemand so erkannt

[1] Ebendas. S. 32–39. (S. 34.)

und der Welt offenbart hat wie Hegel. Dies war kein zufälliger Tiefblick, sondern eine im Wesen seiner Philosophie und Denkart tief begründete, exemplarische Einsicht, weshalb wir auch im Fortgange seiner Lehre der Hinweisung auf das Schicksal des Sokrates zu wiederholten Malen begegnen und begegnet sind.

Sokrates von Athen (469–400/399 v. Chr.), der Sohn des Bildhauers Sophronistus und der Phänarete, einer Hebamme, hat die väterliche Kunst erlernt und betrieben; dann aber hat er sich ganz der Philosophie hingegeben, die Werke der früheren Philosophen studiert und die Erkenntnis der Wahrheit zum Inhalt und zur Aufgabe seines Lebens gemacht. Seine patriotischen Pflichten hat er musterhaft erfüllt, sowohl in den drei Feldzügen während des peloponnesischen Krieges, bei Potidäa in Thrazien, bei Delium in Böotien und bei Amphipolis am strymonischen Meerbusen, als auch in bürgerlichen Ämtern; er hat bei Potidäa dem Alkibiades, bei Delium dem Xenophon durch Tapferkeit das Leben gerettet; er hat als Vorstand der Ratsversammlung den wilden Forderungen eines rachgierigen Demos und als Bürger den Unterdrückungen der Tyrannen mit unerschütterlicher Festigkeit Trotz geboten. Sein bekanntes Aussehen deutete auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften, welches er aber nach seiner eigenen Aussage selbst gebändigt hat; er hat daraus ein Musterbild moralischer Tugenden gestaltet, von Habsucht und Herrschsucht gleich weit entfernt, voller Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Sein Charakter ist das Werk seines Wissens und Wollens. Er flieht den Genuß nicht, sondern beherrscht ihn. Alkibiades beim platonischen Gastmahl erzählt, wie er im Trinken mit dem Sokrates nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sei, wenn er auch noch so viel trinke. „Dies ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, keine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseins, das sich selbst im körperlichen Übermaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns den durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.“ In dieser seiner Lobrede auf den Sokrates schildert Alkibiades auch, wie er im Feldzuge bei Potidäa alle Strapazen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüte und körperlichem Wohlsein zu ertragen fähig gewesen sei. Er hatte bisweilen Verzückungen, die ihn bis zur Selbstvergessenheit bewältigen und in einen

gleichsam somnambulen Schlafzustand versetzen konnten. So sah man ihn während jenes Feldzuges bei Potidäa einmal wie in tiefes Nachdenken versunken den ganzen Tag und die Nacht hindurch auf einem Flecke unbeweglich dastehen, bis ihn die Morgensonne erweckte. Dies hing wohl mit seinem Dämonium (δαιμόνιον) zusammen, von dem er selbst so oft geredet hat, und das auch in den Punkten der Anklage wider ihn vorgebracht wurde. Aus seinen Gesprächen und Umgangsformen, wie sie Plato und Xenophon, dieser mit historischer Treue, dargestellt haben, erhellt in der anmutigsten Weise die Tugend der attischen Urbanität.[1]

Die Grundrichtung der sokratischen Philosophie liegt in der Überzeugung, daß die denkende Vernunft das regierende Weltprinzip ist, unabhängig von der jeweiligen Beschaffenheit der einzelnen Subjekte, daß sie aber dem denkenden Subjekte einleuchten kann und soll. Kurzgesagt: die denkende Vernunft ist sowohl substantiell als subjektiv. Sie ist substantiell: darin liegt der Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten. Sie ist subjektiv: darin liegt die Ähnlichkeit zwischen Sokrates und den Sophisten, welche, von außen betrachtet, so sehr in die Augen stechen konnte, daß man den Gegensatz beider darüber vergaß oder gar nicht erkannte.

Dazu kommt nun als das dritte Kennzeichen, daß Sokrates sein Philosophieren oder, wie Hegel sagt, seine „Umgangsphilosophie" unmittelbar auf das praktische Leben gerichtet, daß er das Wahre in der Gestalt des Guten in das Bewußtsein zu erheben gesucht und das richtige, zweckmäßige, sittliche oder tugendhafte Handeln zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen gesucht hat, weshalb auch die Tugend nach ihm wesentlich im Wissen oder in der Einsicht bestand. Dadurch hat seine Philosophie das Ansehen der Moralphilosophie gewonnen, und man hat später gesagt, daß zur Naturphilosophie Sokrates die Ethik, Plato die Dialektik hinzugefügt habe. Nach Cicero habe Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde, d. h. in die Häuser und in das tägliche Leben der Menschen gebracht. „Auf den Markt": heißt es bei Diogenes von Laerte.

Die Sophistik verneint die Wahrheit, die für alle gilt, die gemeinschaftliche Überzeugung, vielmehr behauptet sie, daß durch die Kunst der Rede und Überredung jeder jeden Satz sowohl beweisen als auch widerlegen könne. Die lebendigste und gleichsam handgreif-

[1] Ebendas. S. 39—50.

lichste Widerlegung aller Sophistik besteht daher in dem Hervorbringen gemeinsamer Gedanken und gemeinschaftlicher Überzeugungen, was natürlich nur durch gemeinsames Nachdenken, d. h. nicht durch Überredung, sondern nur durch Unterredung geschehen kann. Daher besteht die Methode der sokratischen Philosophie im Dialog, dem philosophischen Gespräch, welches Sokrates überall in Athen, auf dem Markt, in den Werkstätten, in den Gymnasien usf. mit jedem über die nächstliegenden Gegenstände anknüpft und führt, immer als der Fragende, Nichtwissende, Unbelehrte und zu Belehrende, welchen er sowohl spielt, als er auch in Wahrheit ein solcher ist, denn alles Wissen ist systematisch, und Sokrates hat kein System. Dieses Spiel, wonach der andere, der es noch weit weniger ist, als der Wissende und Belehrende erscheint, ist die berühmte sokratische Ironie, die aber mit der schlegelschen, sogenannten genialen Ironie, welche Hegel wie überall, so auch hier mit polemischer Geringschätzung behandelt, gar nichts gemein hat. „Seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjektiven Reflektierens gegen die bestehende Sittlichkeit: nicht ein Selbstbewußtsein, daß er darüber steht, sondern der unbefangene Zweck, durch das Denken zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen."[1]

Die fortgesetzten sokratischen Fragen nötigen den andern, seine Antwort zu überlegen, zu berichtigen und auf diesem Wege allmählich den wahren Begriff zu erzeugen; darin erscheint die sokratische Methode als das Herausfragen der Wahrheit, als das, was er nach mütterlichem Vorbilde seine Hebammenkunst (Maieutik) nennt; oder der andere wird sich seines Nichtwissens völlig bewußt und in seinem vermeintlichen und eingebildeten Wissen völlig erschüttert. „Die Philosophie muß überhaupt damit anfangen, eine Verwirrung hervorzubringen, um zum Nachdenken zu führen; man muß an allem zweifeln, alle Voraussetzungen aufgeben, um die Wahrheit als ein durch den Begriff Erzeugtes zu erhalten." Als Beispiele solcher Gespräche nennt Hegel das platonische zwischen Sokrates und Meno über das Wesen der Tugend und das xenophontische zwischen Sokrates und Euthydem über die Gerechtigkeit (Mem. IV.).[2]

Das affirmative Grundthema aller sokratischen Philosophie ist „die Religion des Guten". Zur Religion der Griechen, wie früher ausführlich dargetan worden ist, gehörten die Orakel, die

[1] Ebendas. S. 40—43. S. 51—57. — [2] Ebendas. S. 57—73. (S. 60 flgd. S. 71—73.)

äußeren göttlichen Zeichen, welche durch die Opfertiere, die Wahrsagung usf. das Besondere zu wissen taten; zur Persönlichkeit des Sokrates gehört jenes vielbesprochene Dämonium, das nicht für einen Schutzgeist oder Engel, auch nicht für das Gewissen zu halten ist, sondern es ist eine unwillkürliche innere Stimme, welche in einzelnen Fällen, wo man sonst wohl das Orakel zu fragen pflegt, ratend oder abratend zu ihm redet: es ist ein inneres, ihm eigenes Orakel, es ist sein Orakel. „Indem nun bei Sokrates die Entscheidung aus dem Innern sich erst vom äußerlichen Orakel loszureißen anfing, so ist es notwendig, daß diese Rückkehr in sich hier in ihrem ersten Auftreten noch in physiologischer Weise" erschien. „Denn der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Konversion, die das Prinzip des Sokrates macht, ist, daß an die Stelle der Orakel das Zeugnis des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Subjekt das Entscheiden auf sich genommen hat."[1]

Dieses Dämonium erschien in den Augen der Altgläubigen nicht mit Unrecht als eine religiöse Neuerung und war unter den Gegenständen der öffentlichen Anklage, die wider ihn auftrat, als nach dem Falle Athens und nach dem Sturze der Dreißig die altdemokratische Verfassung wieder aufgerichtet wurde. Er wurde der religiösen Neuerung und der Jugendverführung beschuldigt: er verneine die Staatsreligion, wolle neue Gottheiten einführen und verderbe die Jugend. Dies waren die Anklagepunkte, welche Anytus, Melitus und Lyko gegen ihn vorbrachten.

Viele Jahre vorher hatte Aristophanes in seiner Komödie „die Wolken" den Sokrates als unpraktischen Grübler, Rechtsverdreher und Volksverderber öffentlich verspottet, in der lächerlichsten und bittersten Weise, aber ohne besonderen Erfolg. Seitdem waren die schlimmsten Schicksale über Athen gekommen, zuletzt der Untergang seiner politischen Größe und Macht. Unter den Schülern des Sokrates waren Männer, wie Alkibiades und Kritias, die Athen an den Rand des Verderbens gebracht hatten. Es ist wahr, daß er durch die Grundrichtung seiner Lehre den Autoritätsglauben, in welchem aller Volksglaube wurzelt, und die Familienpietät, diese „Muttermilch aller Sittlichkeit", zersetzt hat: darum hat das

[1] Ebendas. S. 77—81. Über die Orakel vgl. dieses Werk. Kap. XII. (Phänomenologie. S. 425. Kap. XXXV. (Philos. d. Geschichte.) S. 766 flgd. Kap. XLIV (Philos. d. Rel.) S. 993.

athenische Volksgericht in einem Zeitpunkte, wo der athenische Volksgeist die Grundlagen seiner alten Sittlichkeit wiederherstellen wollte, ihn mit Recht für schuldig befunden und verurteilt. (Es ist grundfalsch und geschichtswidrig, den Sokrates mit Tennemann für die Unschuld selbst und seine Verurteilung für ein Werk demokratischer Ränke zu halten.)

Die Verurteilung war noch nicht das Todesurteil, welches die Ankläger beantragt hatten. Sokrates hatte das Recht und die Pflicht der Gegenschätzung: er erklärte sich für einen öffentlichen Wohltäter, darum für straflos. Hier enthüllt sich der ganze Kontrast zwischen ihm und dem Volksgeist, es hieß das Volksgericht und in ihm die Majestät des Volks nicht anerkennen. Jetzt wurde er gerichtlich zum Tode verurteilt. „Die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen", sagt, wie sie zum Tode geht: «Wenn dies den Göttern so gefällt, bekennen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt». — „Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch", d. h. den Gesetzen „sein Gewissen entgegengesetzt, und sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen."

Die Schuld des Sokrates ist sein welthistorisches, in alle Zukunft fortwirkendes Recht der selbstbewußten Freiheit; seine Ankläger und Richter waren selbst von dem Verderben ergriffen, das sie in Sokrates zum Tode verdammen wollten, sie haben sich in Sokrates selbst verurteilt, weshalb auch das athenische Volk die Verurteilung des Sokrates bald bereut und seine Ankläger bestraft habe. Das Schicksal des Sokrates hat den Charakter einer erhabenen Tragödie und kann nur als solche richtig verstanden und gewürdigt werden. „Wenn das Volk von Athen durch die Vollziehung dieses Urteils das Recht seines Gesetzes gegen den Angriff des Sokrates behauptet und die Verletzung seines sittlichen Lebens an ihm bestraft hat, so ist Sokrates ebenso der Heros, der das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseins für sich hat." „Man muß sagen, daß diesem Prinzipe erst durch die Art jenes Ausgangs seine eigentliche Ehre widerfahren ist." „Das Schicksal des Sokrates ist echt tragisch. Sein Schicksal ist auch nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern das allgemein sittliche tragische Schicksal, die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands."[1]

[1] Hegel. XIV. S. 81—105. — Was die baldige Reue und die Bestrafung

3. Die Sokratiker.

Da die Lehre des Sokrates weder systematisch noch schriftlich ausgebildet war, so konnte es nicht fehlen, daß seine nächsten Schüler den Standpunkt des Sokrates einseitig auffaßten. In der Lehre wie in der Persönlichkeit des Sokrates bestand die völlige Einheit zwischen dem Wissen und dem Guten oder zwischen der dialektischen und der ethischen Lebensrichtung; in der einseitigen Auffassung dagegen trennten sich diese beiden Elemente und wiederum sonderte sich die ethische Richtung in zwei einander widersprechende Fassungen, da die eine das Gute dem Vergnügen oder der Lust, die andere dagegen der Tugend oder der Bedürfnislosigkeit gleichsetzte. So entstanden drei Arten Sokratiker, die nach ihrem örtlichen Schauplatz und Ursprung die Megariker, Kyrenaiker und Kyniker genannt werden. Der Stifter der ersten war Euklides von Megara, der Stifter der zweiten Aristippus von Kyrene, der Stifter der dritten Antisthenes von Athen, der zu Athen in dem Gymnasium lehrte, welches Kynosarges hieß. Diese drei Arten der Sokratiker erscheinen nach Aristoteles in erhöhter Potenz als Skeptiker, Epikureer und Stoiker. Die Megariker haben sich in der Streitrede und in der Kunst der Widerlegung besonders hervorgetan und heißen deshalb auch Eristiker. Da es sich bei den Megarikern um die Auffindung dialektischer Widersprüche bis zur Vernichtung alles Wissens, bei den beiden andern um die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Individuums handelt, so würde man diese sogenannten sokratischen Schulen wohl am richtigsten als sophistische Sokratiker bezeichnen. Euklides kommt von Gorgias her, wie dieser von den Eleaten; dasselbe gilt von Antisthenes. Hegel will sogar die ganze megarische Schule als eine Erneuerung der eleatischen gefaßt wissen: sie haben das Gute dem Sein und dem Einen gleichgesetzt und die Nichtigkeit aller widersprechenden

---

der Ankläger betrifft, so sind die darauf bezüglichen Geschichten keineswegs tatsächlich und wohl beglaubigt, auch würde das historische Gegenteil besser zu Hegels ganzer Auffassung gepaßt haben. — In Ansehung aber der Gegenschätzung des Sokrates hat Hegel ganz unbeachtet gelassen, daß nach der platonischen Apologie Sokrates sich eine Geldstrafe von 30 Minen zuerkannt hat, für deren Zahlung Plato, Kriton, Kritobulus und Apollodorus Bürgschaft leisten wollten. Daß er mit einer geringeren Majorität für schuldig befunden, mit einer größeren zum Tode verurteilt wurde, läßt Hegel unerwähnt, obwohl es mit seiner Auffassung übereinstimmt.

Begriffe dargetan, wie Zeno die Unmöglichkeit der Vielheit und des Werdens.[1]

Die Häupter der megarischen Schule sind Euklides, seine Schüler Eubulides von Milet und Stilpo von Megara, unter welchem letzteren diese Richtung mit ihren dialektischen Blendungen und Späßen ein solches Interesse und Ansehen gewann, daß sie förmlich in Mode kam und, wie Diogenes von Laerte sagt, ganz Griechenland megarisierte. — Jede Behauptung ist entweder wahr oder falsch, jede Frage entweder mit Ja oder mit Nein zu beantworten. Lassen sich nun Fälle auffinden, in welcher eine Behauptung sowohl wahr als falsch und weder wahr noch falsch ist, oder Fragen, die ins Absurde führen, ob man Ja oder Nein sagt, so wird dadurch alle Logik in Frage gestellt und verdutzt. Solche Fälle sind der ψευδόμενος (der Lügner), worüber Chrysippus vier Bücher geschrieben, und Philetas von Kos sich zuschanden gedacht hat, διαλανθάνων (der Verborgene), Elektra, σωρείτης (der Gehäufte), φαλακρός (der Kahlkopf) usf. (Der Satz: „ich lüge" ist entweder wahr oder falsch. Ist er wahr, so sage ich die Wahrheit, also ist der Satz wahr, also lüge ich nicht; ist der Satz falsch, so sage ich die Unwahrheit, also ist es nicht wahr, daß ich lüge, also sage ich die Wahrheit. So dreht sich die Sache im Kreise herum.) Mit Recht bemerkt Hegel, daß solche Trivialitäten leichter zu verwerfen als zu widerlegen sind.[2]

Die Häupter der Kyrenaiker sind Aristipp der ältere und jüngere (Enkel), Theodorus, Hegesias, Annikeris. Das sophistische Element ist der Genuß, das sokratische ist im Genuß die Herrschaft darüber. Diese besaß Aristipp, der sich gern am Hofe des Dionysius aufhielt; er hatte den Humor seines Standpunkts, wie eine Menge von Anekdoten beweisen. Um rücksichtslos genießen zu können, muß man die Götterfurcht los sein, daher leugnet Theodorus das Dasein der Götter und wird wegen seines Atheismus aus Athen verbannt. Hegesias erkennt alle die Übel und Leiden, welche mit den Genüssen verknüpft sind, und schildert deshalb die menschliche Glückseligkeit so kläglich, daß seine Vorträge in Alexandrien den Lebensüberdruß erzeugten und von seiten des Königs verboten wurden. Annikeris aber findet in den Gefühlen der Aufopferung und Hingebung, der Dankbarkeit und Ehrfurcht, wie in den patriotischen Bestrebungen und Handlungen so viele Quellen der Freuden und Genüsse, daß er mit

[1] Ebendas. S. 105—111. — [2] Ebendas. S. 111—126.

seinem Hedonismus in die Bahn der gewohnten Sittlichkeit wieder einlenkt.[1]

Die Häupter der Kyniker sind Antisthenes von Athen, Diogenes von Sinope, Krates von Theben. Die sokratische Richtung liegt in der persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit, in Absicht auf welche man die Bedürfnisse vereinfacht und bis auf ein Minimum einschränkt. Die sophistische Richtung zeigt sich in der Eitelkeit, womit man diese Lebensart zur Schau trägt und darum bis zur Schamlosigkeit steigert. Wie Aristipp von Kyrene, so hat auch der ihm gegenteilige Diogenes von Sinope den Humor seines Standpunkts, wie aus einer Reihe vortrefflicher Anekdoten erhellt. Als er, von Seeräubern gefangen, als Sklave verkauft werden sollte, ließ er durch den Herold ausrufen: „Wer braucht einen Herrn?"[2]

Achtundvierzigstes Kapitel.

Die Geschichte der Philosophie. C. Die griechische Philosophie. Plato und Aristoteles.

I. Plato.

1. Platos Bedeutung und Schicksale.

Noch ist der Gegensatz zwischen Sokrates und den Sophisten in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung dem Bewußtsein der Philosophie und der Welt nicht aufgegangen. In dem Lustspiel des Aristophanes erschien Sokrates nicht als ein Gegner der Sophisten, sondern selbst als der Hauptsophist: dieser unpraktische Grübler, dieser Rechtsverdreher, der aus süß sauer und aus sauer süß zu machen und diese saubere Kunst anderen zu lehren versteht, dieser Volksverderber, der den Vater lehrt, wie man die Gläubiger betrügt, und den Sohn lehrt, wie man den Vater mißhandelt! Als ein solcher volks- und staatsgefährlicher Sophist ist Sokrates ein Vierteljahrhundert nachher angeklagt, verurteilt, gerichtet worden. Selbst seine Schüler, die sogenannten Sokratiker, waren noch halb sophistisch, halb sokratisch. Es ist endlich an der Zeit, diesen Gegensatz vollkommen zu erleuchten und zu erkennen, daß die sokratische Idee des Guten unabhängig von allem subjektiven Meinen und Vorstellen an und für sich gilt, daß sie nicht bloß der Endzweck unserer Handlungen, sondern der Endzweck und das Thema der Welt, also das Wesen der Dinge ist. Diesen

[1] Ebendas. S. 126—137. — [2] Ebendas. S. 137—146.

Fortschritt macht Plato, unter den Schülern des Sokrates der berühmteste und genialste. Darin liegt seine Bedeutung für alle Zeiten. „Plato ist eines von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgenden Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben."

Plato von Athen, im Todesjahre des Perikles geboren (429 bis 348 v. Chr.), der Sohn des Ariston und der Periktione; der Vater führte seine Abstammung auf das Geschlecht des Kodrus zurück, die Mutter die ihrige auf das des Solon, ihr Oheim war der atheistisch gesinnte Kritias, der talentvollste und geistreichste, zugleich der gefährlichste und verhaßteste jener Oligarchen, die man die dreißig Tyrannen genannt hat; er selbst hieß Aristokles und wegen der Breite seiner Stirn Plato.

Er hatte schon Tragödien, Dithyramben und Lieder gedichtet, als er die Poesie für immer aufgab und sich ganz der Philosophie widmete, nachdem er die Lehre des Sokrates, welchem sein Vater selbst den zwanzigjährigen Sohn zugeführt hatte (409), kennen gelernt. Schon vorher war er durch Kratylos in die Lehre des Heraklit eingeführt worden. Nach dem Tode des Sokrates hat er sich in Megara mit der eleatischen Philosophie beschäftigt und dann auf seiner Reise in Italien (Großgriechenland) die einflußreiche Bekanntschaft der Pythagoreer gemacht, an deren Spitze damals der als Staatsmann und Feldherr berühmte Archytas in Tarent stand. Seine weiten und vieljährigen Reisen gingen zuerst nach Kyrene, um dort den berühmten Mathematiker Theodorus kennen zu lernen, dann nach Ägypten, zuletzt nach Italien und Sizilien, wo er durch die Freundschaft mit Dion an den Hof des älteren Dionysius geführt wurde. Nach seiner Rückkehr hat er in dem nach dem altattischen Heros Akademus genannten Gymnasium (Akademie) seine Schule gestiftet. Seine schulmäßige Lehrtätigkeit hat er, auf den Wunsch des Dion und die Anregung der tarentinischen Freunde, noch zweimal durch Reisen nach Sizilien an den Hof des jüngeren Dionysius unterbrochen, in der Täuschung befangen, seine philosophischen Staatsideale mit Hilfe eines unwissenden, eitlen und charakterlosen Fürsten verwirklichen zu können. Noch in voller Geistestätigkeit begriffen, ist er bei einem Hochzeitsmahle an seinem Geburtstage gestorben, einundachtzig Jahre alt.[1]

[1] Ebendas. S. 147—154.

2. Platos Schriften.

Die Schwierigkeiten, welche die Werke Platos dem Verständnis seiner Lehre darbieten, liegen hauptsächlich darin, daß die platonischen Schriften nicht systematisch, sondern dialogisch verfaßt sind, wie denn überhaupt die Ausbildung der wissenschaftlich-systematischen Schreibart in der Philosophie erst durch Aristoteles erfolgt ist und erfolgen konnte. In seinen Dialogen ist Sokrates die das Gespräch führende und leitende Person, Plato selbst erscheint niemals, so wenig wie Thukydides in seinem Geschichtswerk und Homer in seinen Dichtungen; seine Dialoge sind die ihm eigentümlichen Kunstwerke, in deren Gestaltung Plato wie ein echter Künstler sich vollkommen „objektiv und plastisch" verhält. Wenn Plato frühere Philosophen auftreten und ihre Lehren vortragen läßt, wie z. B. die pythagoreische, die eleatische, die heraklitische Lehre usf., so gehört dies zur Sache, denn in seiner Philosophie sind die früheren vereinigt und als aufgehobene Momente enthalten. Wenn er an gewissen Stellen die mythische Darstellung in die philosophische einmischt, wie z. B. in der Erzählung, wie Gott die Welt gebildet und die Dämonen ihm dabei Hilfe geleistet haben, so geschieht es, weil seine Philosophie nicht imstande ist, den Gegenstand, wie in dem angeführten Beispiel die Entstehung der Welt, begrifflich zu entwickeln, weshalb die mythischen Darstellungen Platos nicht als ein Vorzug, sondern als ein Mangel seiner Philosophie zu betrachten sind. Das durchgängige Thema der Dialoge ist die Darstellung und Entwicklung der platonischen Philosophie, und da die Hauptwerke, in denen alles Gewicht liegt, unzweifelhaft echt sind, so ist die Sonderung in Nebenwerke von echter, unechter oder fraglicher Beschaffenheit ein überflüssiges Geschäft der Hyperkritik. Unter diesem Gesichtspunkte hat Hegel die große und epochemachende Arbeit Schleiermachers über Plato, den Anfang und die Grundlage der platonischen Kritik, die sich durch das neunzehnte Jahrhundert erstreckt hat, in ihrer Bedeutung zu wenig erkannt und unterschätzt.[1]

Der Wert der Philosophie ist in den Augen Platos unvergleichlich und absolut: sie allein verewigt die Seele, sie allein rettet die Staaten. «Kein größeres den Menschen von Gott gegebenes Gut ist

[1] Ebendas. S. 154—166. „Vollends das Literarische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Nebendialoge echt seien (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein), ist für die Philosophie ganz überflüssig und gehört der Hyperkritik unserer Zeit an." (S. 156).

gekommen, noch wird es jemals kommen.» So heißt es im Timäus. Die Völker und die Menschheit werden von ihren politischen Übeln nicht eher erlöst werden, als bis die Herrschaft und die Philosophie in denselben Händen vereinigt sind, d. h. die Herrscher Philosophen sind und die Philosophen Herrscher. So antwortet im fünften Buch der platonischen Staatslehre Sokrates dem Glaukon auf die Frage, ob und wie sein Staat sich jemals werde verwirklichen lassen?[1]

3. Platos Lehre.

Die platonische Philosophie ist Ideenlehre. Die wahren Objekte sind nicht die einzelnen vorübergehenden Dinge, welche das sinnliche Bewußtsein vorstellt und für die wahrhaft wirklichen hält, sondern das allgemeine Wesen der Dinge, die unvergänglichen Gattungen und Arten (εἴδη): das sind die Ideen oder die reinen Begriffe, welche nur durch das reine Denken hervorgebracht und vorgestellt werden können. Man kann die platonische Philosophie nicht verstehen, wenn man das Wesen der Ideen verkennt. Dies geschieht auf zwei Weisen, deren jede Hegel als „Mißverstand" bezeichnet: wenn man die Ideen für die Gedanken eines außerweltlichen Verstandes oder wenn man sie für die Ideale der menschlichen Einbildungskraft ansieht; in beiden Fällen sind sie unwirklich: im ersten jenseitig, im zweiten imaginär, nicht seiend, sondern sein sollend. Die Ideen sind das wahrhaft Wirkliche, die Ideenwelt („Intellektualwelt", wie Hegel sagt) ist die wirkliche Welt, nicht sinnlich angeschaut, sondern im Lichte des Denkens betrachtet. Das Denken erschafft die Ideen nicht, sondern bringt sie hervor, d. h. es erhebt dieselben in das Licht des Bewußtseins und macht sie dadurch erst wahrhaft innerlich; in diesem Sinne hat Plato gesagt, daß das Hervorbringen der Ideen ein Er-innern und alles Lernen eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) sei. Die Ideen oder die wahren Begriffe kommen nicht von außen in das Denken hinein, sondern sind in ihm, d. h. in der Seele enthalten, denn im Denken besteht das Wesen der Seele; daher ist die Seele, wie die Ideen und wie das Denken, ewig und unsterblich.

Mit der Lehre von der Wiedererinnerung hängt die Lehre von der Präexistenz der Seele, d. h. von ihrem himmlischen Dasein vor ihrer Verbindung mit dem sterblichen Leibe, und die Lehre von der Unsterblichkeit, d. h. von der Fortdauer der Seele nach dem Tode,

[1] Ebendas. S. 167—173.

von den jenseitigen Vergeltungs- und Seelenwanderungszuständen sehr genau zusammen. Die Lehre von der Wiedererinnerung ist hauptsächlich entwickelt im Meno, die von der Präexistenz im Phädrus, die von der Fortdauer oder Unsterblichkeit mit allen darauf bezüglichen Beweisen im Phädon.

In dieser berühmten platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele will Hegel die philosophische Darstellung von der mythischen wohl unterschieden wissen; er rechnet aber zur mythischen die Darstellung der Unsterblichkeit als einer Zeitfolge von Begebenheiten, d. h. nicht weniger als die ganze Lehre von der Präexistenz und von der Fortdauer. Beide bedingen sich gegenseitig und machen zusammen die Unsterblichkeit aus. Die platonische Lehre von der Ewigkeit der Seele, mythisch dargestellt, ist die Lehre von der Unsterblichkeit. So will Hegel die platonische Lehre von der individuellen Unsterblichkeit der menschlichen Seele gefaßt wissen: sie ist mythisch zu verstehen, also keineswegs wörtlich. Diese Auffassung der platonischen Unsterblichkeitslehre erleuchtet Hegels eigene, über welche bekanntlich viel Streit geführt worden ist.[1]

Die Ideenlehre teilt sich in drei Hauptteile: die Hervorbringung oder die Erkenntnis der Ideen als solcher, die Idee der Natur und die Idee der geistig-sittlichen Welt oder des Staates. Demgemäß gliedert sich das platonische System in die Dialektik, die Naturphilosophie und die Ethik.

Das durchgängige Thema der platonischen Dialektik ist die Idee als die Einheit oder die wahre Vereinigung aller Gegensätze; die Hauptdialoge sind der Sophist, der Philebus, besonders aber der Parmenides. In ihm, diesem berühmtesten Meisterstücke der platonischen Dialektik, ist die eigentliche Ausführung der letzteren enthalten: die Neuplatoniker, insbesondere Proklus, haben diese Ausführung für die wahrhafte Theologie angesehen, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. „Und", setzt Hegel hinzu, „sie kann für nichts anderes genommen werden."

Die fundamentalen Gegensätze, um deren wahre Vereinigung es sich in der platonischen Dialektik handelt, sind die des Einen und Vielen, des Seins und des Nichtseins, des Unbegrenzten und des Begrenzenden (ἄπειρον und πέρας). Die Auflösung des ersten Gegensatzes, die Einheit des Einen und Vielen, ist das Grundthema

[1] Ebendas. S. 173—191.

des Parmenides; die Auflösung des zweiten, die Einheit des Seins und des Nichtseins, d. i. das Nichtsein im Sein oder die Verschiedenheit des Seins (des Seienden), ist das Grundthema des Sophisten, die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzenden ist das Grundthema des Philebus.

Der Gegensatz des Unbegrenzten und Begrenzten (Begrenzenden) ist gleich dem Gegensatze des Unendlichen und Endlichen, des Formlosen und der Form; daher ist das Endliche, da es das Unendliche gestaltet und beherrscht, mit diesem verglichen, das vornehmere und höhere Prinzip. In der Einheit des Unbegrenzten und Begrenzenden besteht das Maß. Darauf gründet sich alle Harmonie, die physische (Gesundheit) wie die musikalische und sittliche (das Gute). Um zu wissen, worin das Gute besteht, muß man wissen, wie sich die Vernunft zur Lust (ἡδονή), das Maß zum Maßlosen, das Begrenzende zum Unbegrenzten zu verhalten hat: eben dies lehrt der Philebus. Darum hat man auch in der sogenannten zweiten Überschrift den Philebus „von dem Vergnügen" handeln lassen. „So hat Plato vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte; zweitens das Begrenzte, das Maß, die Proportion, wozu die Weisheit gehört; das dritte sei das Gemischte aus beiden, das nur Entstandene; das vierte sei die Ursache. Diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjektivität, Macht und Gewalt über die Gegensätze, dasjenige, was die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen: nur das Geistige aber ist dies Kräftige, was den Gegensatz, den höchsten Widerspruch in sich ertragen kann." „Diese Ursache sei nun die göttliche Vernunft, die der Welt vorstehe; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen sei durch sie hervorgekommen. Das Absolute ist also das, was in Einer Einheit endlich und unendlich ist."[1]

In der Dialektik wurzelt die Ethik und auch die Naturphilosophie, denn der Kosmos ist das Abbild der göttlichen Ideenwelt und das Kunstwerk der göttlichen Vernunft. Die Konstruktion des Kosmos ist das Thema, welches Plato in seinem Timäus ausgeführt hat, mit welchem Dialog er eine Trilogie eröffnete, die seiner Staatslehre unmittelbar folgen sollte: Timäus, Kritias und Hermokrates. Das Thema der Staatslehre war der beste Staat, der die Idee der Gerechtigkeit verkörpert; das Thema des Timäus soll der

[1] Ebendas. S. 195—217.

Kosmos oder die Weltordnung sein, welche die Idee des Guten verkörpert; das Thema des Kritias ist der Urstaat. Der Kritias ist Bruchstück geblieben, der Hermokrates ist gar nicht geschrieben worden, vielleicht hat Plato statt seiner die „Gesetze" geschrieben, das letzte seiner Werke.

Der platonische Timäus ist keineswegs, wie Hegel glauben möchte, die Umarbeitung einer Schrift des italischen Pythagoreers Timäus von Lokri; vielmehr ist aus nachgewiesenen Gründen, welche Hegel nicht als „überscharfsinnig" hätte verwerfen sollen, diese pseudopythagoreische Schrift über die Weltseele ein Auszug aus dem platonischen Timäus.[1]

Es handelt sich im Timäus um die Verkörperung der Ideenwelt, also um die Entstehung der körperlichen, materiellen, sinnlichen Welt. Da nun die Zeit erst in der Welt durch die Bewegung der Gestirne entsteht, so kann von einer zeitlichen Entstehung der Welt nicht anders als mythisch die Rede sein. Die Körperlichkeit oder Materie ist nicht in den Ideen enthalten, sondern steht ihnen gegenüber als ein zweites gegenteiliges Prinzip. In diesem Gegensatze besteht der platonische Dualismus. Da nun in den Ideen alles wahrhafte Sein, alle Form, Ordnung und Unwandelbarkeit begriffen ist, so hat die Materie den Charakter des Nichtseins (μὴ ὄν), der Formlosigkeit, Unordnung und chaotischen Bewegtheit. Daher ist die Weltentstehung nach Plato keineswegs Weltschöpfung aus Nichts, sondern künstlerische Weltbildung, die eines göttlichen Weltkünstlers oder Weltbildners, eines Werkmeisters (δημιουργός) bedarf, der nach der Idee des Guten, welche gleich ist der göttlichen Vernunft, die sinnliche Welt auf das beste einrichtet. Zu diesem Zweck hat der Demiurg die Materie geordnet, die Vernunft in eine Seele, die Seele in einen Leib gepflanzt und auf diese Weise die Weltseele gebildet, denn die Ordnung ist besser als das Chaos, die Vernunft besser als die Unvernunft, das Beseelte besser als das Seelenlose und das Lebendige besser als das Tote. So entsteht ein vernunftgemäßes, durch-

[1] Ebendas. S. 218. Es ist ein schon gerügter Übelstand und Mangel, daß Hegel die kritischen Untersuchungen nicht genug zu würdigen weiß und oft gar nicht beachtet. So hat er im Sophisten die berühmte Stelle, wo Plato sagt: „Gehen wir zu den anderen, zu den Freunden der Idee", auf die platonische Ideenlehre bezogen, obwohl Schleiermacher fein- und scharfsinnig gezeigt hatte, daß sie auf die megarischen Philosophen zu beziehen sei und eine Quelle zu ihrer Erkenntnis bilde: er hat die Ansicht Schleiermachers unbeachtet gelassen. (Ebendas. S. 208 flgd.)

gängig beseeltes, göttliches Weltall, selbst ein seliger Gott. Die Weltseele vereinigt die Gegensätze: die Idee und die Materie, die unteilbare und die teilbare Substanz, das Eine und Viele, das Bleibende und Veränderliche, das Sichselbstgleiche und das Sichselbstungleiche oder Andere (ταὐτόν und θάτερον).[1]

Das Vernunftgemäße ist auch das Zweckmäßige. Die materielle Welt soll erkennbar und wahrnehmbar, sowohl sichtbar als fühlbar (betastbar) sein: darum bildet der Werkmeister die beiden Elemente Feuer und Erde, und da die Extreme vermittelt, und zwar in der materiellen Natur doppelt vermittelt sein wollen, so bildet er die Mitte aus den beiden Elementen Luft und Wasser; die Elemente aber werden gestaltet aus räumlichen Figurationen, deren kleinste Teile aus Dreiecken bestehen.

Die Weltseele durchdringt und belebt das gesamte Weltall, indem sie vom Mittelpunkte sich nach allen Richtungen ausbreitet, die Weltkugel begrenzt, die Weltsphären in die eine äußerste Fixsternsphäre und die sieben inneren Planetensphären teilt und die Abstände derselben nach harmonischen Zahlenverhältnissen ordnet. Dies sind die berühmten platonischen Zahlen, offenbar pythagoreischen Ursprungs, welche Boeckh in seiner Abhandlung „Über die Bildung der Weltseele im Timäus des Plato" in gründlichster Weise erklärt hat.[2]

Die platonische Gottheit ist in der ersten und höchsten Form die Idee des Guten, welche die Ideenwelt in sich schließt, in der zweiten der Demiurg, in der dritten das Weltall als seliger Gott, in der vierten und letzten die Gestirne als die sichtbaren Götter. Das Weltall begreift alle Arten und Stufen des Lebens in sich, die sterblichen und unsterblichen Wesen. Der Mensch ist beides. Der menschliche Leib gliedert sich in Kopf, Brust und Unterleib, der Hals ist gleichsam der Isthmus zwischen Kopf und Brust. Im Unterleibe wohnen die niederen Begierden (ἐπιθυμίαι), in der Brust die höheren rüstigen Affekte, der Zorn und der Mut (θυμός), im Kopf die Vernunft (λόγος).

Die vernunftgemäße Gestaltung dieser natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten sind die Tugenden. Die Tugend der Begierden ist die Mäßigung (σωφροσύνη), die des Zorns und Mutes ist die Tapferkeit (ἀνδρεία), die der Vernunft ist die Weisheit (σοφία);

[1] Ebendas. S. 218—226. Vgl. S. 224 flgd. — [2] Ebendas. S. 225—236.

der Inbegriff aller Tugenden und deren richtiges Verhältnis ist die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη): das ist die Weisheit, welche durch die Tapferkeit die Begierden beherrscht und mäßigt.

Die Tugenden im Großen sind die Stände: der Stand der Weisheit sind die Herrscher und Regierer (φύλακες), der Stand der Tapferkeit die Krieger und Verteidiger (ἐπίκουροι καὶ βοηθοί), der Stand der Mäßigung die Arbeiter, Ackerbauer und Handwerker; die Gerechtigkeit im Großen ist der Staat (πόλις). Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit sind die vier Kardinaltugenden, die niederen sind in den höheren enthalten, wie die Mäßigkeit und Besonnenheit (σωφροσύνη) in der Tapferkeit und Weisheit, nicht aber verhält es sich umgekehrt.

Die Tugenden sind die Wurzeln der Stände, die Anlagen sind die Wurzeln der Tugenden, die drei Hauptorgane des Leibes sind die Wurzeln der Anlagen: so wurzelt der platonische Staat gleichsam im Leibe des Menschen und bildet daher einen sittlichen Organismus, ein sich selbst organisierendes Ganzes, welches früher ist als die Teile, kein Aggregat von Individuen, die sich durch Zufall oder Willkür (Vertrag) zusammentun; dieser Staat wurzelt in den Tiefen der Welt und der Wirklichkeit, weshalb es grundfalsch ist, denselben als ein Ideal im Sinn einer Chimäre oder einer philosophischen Fiktion zu betrachten. Es verhält sich mit der platonischen Geistesphilosophie wie mit der platonischen Naturphilosophie. „Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie den Hörenden, Sehenden usf. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Plato in der Tat die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat; denn das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmacht. Plato ist nicht der Mensch, der sich mit abstrakten Theorien und Grundsätzen herumtreibt; sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt: und dieses kann nichts anderes sein als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses einen Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist, wie in Griechenland. Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.“[1]

[1] Ebendas. S. 236—251. (S. 242.)

Der natürliche Organismus entsteht, indem er sich entwickelt; die sittliche Entwicklung besteht in der Erziehung: darum ist der platonische Staat ein Erziehungsstaat, welcher die Erzeugung seiner Kinder ordnet und reguliert, ihre Anlagen sichtet, diesen Anlagen gemäß sie öffentlich erzieht, vor allem die beiden ersten Stände, in denen sich die regierenden Tugenden verkörpern. So gestaltet sich der platonische Staat ohne alle geschriebene Konstitution als eine uneingeschränkte Aristokratie, in welcher die Besten herrschen und selbst die lebendigen Gesetze sind. Erst wenn dieser Staat, in welchem die Herrscher Philosophen sind und die Philosophen Herrscher, sich nicht verwirklichen läßt, erscheint in Ermangelung des Besten und Besseren der Staat der geschriebenen Gesetze (νόμοι), dessen Darstellung Platos letztes Werk war. Da in dem platonischen Staat die wahre Einsicht und mit ihr die Ideen herrschen, so müssen von der Erziehung die falschen und unwürdigen Gottesvorstellungen des Homer und Hesiod ausgeschlossen sein, wie auch diejenigen Arten der Musik und Dichtung, welche die Leidenschaften nicht läutern, sondern nähren.

Die subjektive Freiheit oder das Prinzip der Einzelnheit ist, wie aus oft wiederholten Darlegungen erhellt, der substantiellen griechischen Sittlichkeit, die in ererbten Gewohnheiten und Sitten lebt, verderblich, weshalb Plato von den Einrichtungen seines Staates alles ausschließt, was sich auf die subjektive Freiheit gründet und aus ihr folgt. Diese auszuschließenden Einrichtungen sind die subjektive Wahl des Standes oder Berufs, das Privateigentum und die Privatehe und Familie. Der Staat (πόλις) ist selbst die große Familie, von wohl begrenztem äußeren Umfange. Auch das weibliche Geschlecht wird öffentlich und kriegerisch erzogen, damit es in der Schlacht die Nachhut bilde und den furchterregenden Eindruck der Menge vermehre.[1]

Der Dualismus, wie er in der Geschichte der Philosophie erscheint, ist stets ein notwendig aufzulösendes Problem; er ist zum erstenmal im Anaxagoras erschienen: dieser Dualismus hat durch die Sophisten zu Sokrates und Plato geführt. Jetzt stehen wir vor dem platonischen Dualismus, der sich zwischen der Idee (Ideenwelt) und der Materie auftut. In den Ideen ist alles wahrhafte Sein enthalten, in der Materie gar keines, daher ist diese gleich dem Nichtsein (μὴ ὄν): die Idee ist ihr nicht immanent, sondern transzendent.

[1] Ebendas. S. 252—263.

Der dualistische Charakter der platonischen Lehre widerstreitet dem idealistischen, denn er beschränkt und hemmt die Kraft der Ideen. Daher muß man nicht sagen, wie Hegel richtig und treffend geurteilt hat, daß die platonische Philosophie zu idealistisch gerichtet sei, vielmehr ist sie es nicht genug. Die Philosophie will von diesem Dualismus erlöst und darum die Immanenz der Ideen so gefaßt sein, daß diese von der Materie nicht getrennt, sondern in ihr angelegt und dem Vermögen nach (δυνάμει) enthalten sind, weshalb nun auch die Materie nicht mehr als Nichtsein (μὴ ὄν), sondern als dynamisches Sein (δυνάμει ὄν) zu begreifen ist und begriffen wird. Wie sich aber die Ideen zur Materie, so verhalten sich die Formen zum Stoff und die Erkenntnis der Formen oder des Wesens der Dinge, d. h. die spekulative Philosophie zur sinnlichen Erfahrung. Damit endet auch die mythische Darstellungsweise in der Philosophie, denn diese hing sehr genau mit dem platonischen Dualismus zusammen und trat überall da ein, wo es sich um die Entstehung oder den Ursprung der materiellen Welt und der Dinge innerhalb derselben handelte. Diesen Fortschritt macht Aristoteles. „Er ist eines der reichsten und tiefsten wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind: ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat.“[1]

II. Aristoteles.

1. Leben und Schicksale.

Aristoteles (384—322 v. Chr.), ein Sohn des Nikomachos, der Arzt und Freund des mazedonischen Königs Amyntas war, geboren in Stageira, einer griechischen Kolonie in Thrazien am strymonischen Meerbusen, früh verwaist, vom Proxenos in Atarneus erzogen, kam mit siebzehn Jahren nach Athen, wo er ein Schüler Platos wurde und zwanzig Jahre blieb (367—347 v. Chr.). Dann begab er sich zum Hermias, Fürsten von Atarneus und Assos in Mysien, der auch ein Schüler Platos gewesen war und in die Gewalt der Perser und des Artaxerxes geriet, der ihn kreuzigen ließ. Von Mytilene wurde Aristoteles durch den König Philipp, den Sohn des Amyntas, zur Erziehung seines Sohnes Alexander berufen (343). „Alexanders Geist und Taten, sowie dessen fortdauernde Freundschaft sind das höchste Zeugnis für den Erfolg und den Geist dieser Erziehung, wenn Aristoteles eines solchen Zeugnisses bedürfte. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der speku-

[1] Ebendas. S. 263.

lativen Philosophie nieder." Alexander führte den Plan aus, den schon sein Vater gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, er rächte dabei zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, welche die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechische Kultur über Asien aus und machte aus diesem Gemenge in Roheit und Schlaffheit versunkener Länder eine griechische Welt.

Während Alexander in einer Reihe unsterblicher Kriegstaten das griechische Weltreich gründete, schuf Aristoteles gleichzeitig während seines zweiten dreizehnjährigen Aufenthaltes zu Athen in einer Reihe unsterblicher Werke das griechische Weltsystem. Der örtliche Schauplatz war das Gymnasium, wo der Tempel des Apollo Lykeios (Λύκειον, Lyceum) stand. Zu den Spaziergängen (περίπατοι), die mit Bäumen, Quellen und Säulenhallen belebt waren, lehrte Aristoteles: daher heißt seine Schule die peripatetische.

Nach dem Tode des Alexander in Babylon (323) wurde die mazedonisch gesinnte Partei in Athen verfolgt, Aristoteles wurde des Atheismus, weil er den Hermias vergöttert habe, angeklagt und floh nach Chalkis in Euböa, um den Athenern eine zweite Versündigung an der Philosophie zu ersparen. Hier ist er an einem langwierigen Magenübel gestorben (322).[1]

2. Schriften.

Nach der Erzählung des Strabo haben die Werke des Aristoteles die abenteuerlichsten Schicksale erlebt. Der Philosoph habe sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, hinterlassen, von welchem Neleus im pergamenischen Reiche dieselben geerbt habe, die Erben des Neleus aber hätten diese Schätze, um sie vor den Augen der sammelgierigen Könige von Pergamus zu verbergen, in einem Keller vergraben, wo sie hundertdreißig Jahre liegen blieben, bis sie Apelliko von Tejos entdeckte, ankaufte und nach Athen brachte; in Athen seien sie von Sulla erbeutet und nach Rom geschleppt worden, wo der Grammatiker Tyrannio die ersten Abschriften und Ausgaben besorgte. Wären von diesen Schicksalen die aristotelischen Schriften insgesamt betroffen worden, so würden dieselben in einem noch weit ärgeren Zustande der Verderbnis, als in Wirklichkeit der Fall ist, auf die Nachwelt gekommen und bis gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts (über zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Theophrast),

[1] Ebendas. S. 263–273.

so gut wie ganz unbekannt geblieben sein. Da nun diese beiden unvermeidlichen Folgen nicht stattgefunden haben, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Werke des Aristoteles beständig in der Verbreitung und in Gebrauch waren.

Eine Unterscheidung in exoterische und esoterische Werke, was den Gehalt der Lehre betrifft, läßt Hegel bei Aristoteles so wenig gelten wie bei Plato. Der Inhalt der Lehre sind Ideen, und diese lassen sich nicht jetzt dartun, jetzt aber verheimlichen und gleichsam in die Tasche stecken.[1]

Nichts ist falscher als die herkömmliche Ansicht, nach welcher die platonische und die aristotelische Philosophie völlige Gegensätze sein sollen: jene durchaus idealistisch, diese durchaus realistisch gesinnt und gerichtet, jene der modernen Lehre von den angeborenen Ideen, diese der lockeschen Lehre von der Seele als einer tabula rasa vergleichbar.[2]

3. Die Lehren.

Wie die Darstellung der platonischen, so hat Hegel auch die der aristotelischen Philosophie in Prinzipienlehre, Natur- und Geistesphilosophie geteilt: die Prinzipienlehre als die Lehre von dem Seienden als solchem (ὂν ᾗ ὄν) ist Ontologie und heißt als die Lehre von den ersten Gründen bei Aristoteles erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία), sie ist später Metaphysik genannt worden, welcher Namen mit dem Inhalt nichts zu tun hat und nur die Stelle bezeichnet, welche in der Reihenfolge der aristotelischen Bücher diese Schrift nach den physikalischen (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) einnimmt. Die vierzehn Bücher der Metaphysik sind ohne fortgehenden Zusammenhang und, wie es scheint, aus verschiedenen Schriften zusammengeflickt oder in eins zusammengefügt worden.[3]

Die vier Grundbestimmungen alles Seienden sind: Form (Wesen), Materie, das Prinzip der Bewegung, das Prinzip des Zwecks oder des Guten. Diese Prinzipien führen sich zurück auf zwei: das Vermögen oder die Anlage (δύναμις) und die Tätigkeit (ενέργεια), welche letztere, da sie freie Zwecktätigkeit ist und den zu realisierenden Zweck in sich hat, Entelechie (ἐντελέχεια) heißt. Dies ist die Hauptbestimmung, auf welche bei Aristoteles alles ankommt.[4]

Das einzelne wirkliche Ding heißt Substanz (οὐσία). Es gibt drei Arten der Substanz: 1. die sinnlich empfindbaren oder

[1] Ebendas. S. 272—275. Vgl. S. 157. — [2] Ebendas. S. 264 flgd.
[3] Ebendas. S. 274, S. 283. — [4] Ebendas. S. 284—287.

materiellen Substanzen, welche beweglich und bewegt sind, nicht aber bewegend, 2. die geistigen Substanzen, welche sowohl bewegt sind als auch bewegend, 3. die göttliche Substanz, welche alles bewegt, selbst aber unbewegt ist (ἀκίνητον κινοῦν): der absolute Zweck, den alles begehrt, dem alles stufenmäßig zustrebt, welcher aber selbst, wie das Ziel, das man erstrebt, unbewegt bleibt und in Ruhe.

Die Materie wird bewegt und zwar in vierfacher Weise, nämlich in Beziehung auf die Sache (κατὰ τό τι), die Beschaffenheit (τὸ ποιόν), die Größe (τὸ ποσόν) und den Ort (τὸ ποῦ): die erste Art des Bewegtwerdens ist Entstehung und Untergang, die zweite Veränderung (Anderswerden), die dritte Vermehrung und Verminderung, die vierte Ortsveränderung oder Bewegung im engeren und eigentlichen Sinne des Worts.

Das Unbewegte, welches bewegt, ist der Zweck, die Idee, der Gedanke, der in sich selbst ruht, sich selbst denkend erkennt: darin besteht die Spekulation oder Theorie (ἡ θεωρία), von der Aristoteles sagt: sie sei das Erfreulichste und das Beste. „Der Gedanke ist also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste ist; und er ist das Denken, welches Denken des Denkens ist." „Diese spekulative Idee, welche das Beste und Freieste ist, ist nicht bloß in der denkenden Vernunft, sondern auch in der Natur, nicht bloß in der denkenden Natur zu sehen, sondern in der sichtbaren. Dieser sichtbare Gott ist der Himmel."[1]

In der Aufhebung des platonischen Dualismus, welcher Form und Stoff, Idee (Zweck) und Materie voneinander getrennt hatte, liegt die Bedeutung und Wahrheit der aristotelischen Naturphilosophie, die in der Geschichte der Philosophie zum erstenmal und für alle Zeiten den wahren Begriff der Natur als eines lebendigen und innerlich zwecktätigen Wesens erkannt und dergestalt erleuchtet hat, daß auch die neueste Zeit und Physik in dieser Hinsicht von ihr lernen kann und lernen sollte. Erst Kant in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft hat diesen Naturbegriff wieder erneut mit der Einschränkung auf eine zwar notwendige, aber nur subjektiv gültige Betrachtungsart. Es handelt sich um den Naturbegriff, wie Aristoteles denselben in den acht Büchern seiner großen Physik (φυσικὴ ἀκρόασις) gelehrt und ausgeführt hat. Die beiden Hauptbestimmungen sind die Notwendigkeit und die Zweck=

[1] Ebendas. S. 287—299.

mäßigkeit, wobei alles darauf ankommt, gemäß der Lehre des Aristoteles die innere und äußere Notwendigkeit, die innere und äußere Zweckmäßigkeit wohl zu unterscheiden. Die äußere Notwendigkeit ist der Zufall, die äußere Zweckmäßigkeit ist der Nutzen.

In Wahrheit verhalten sich Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit wie Stoff und Form, wie Anlage und Tätigkeit, wie die Bedingung, ohne welche kein Ding ist und zustande kommt, zu der Kraft, die es verwirklicht. „Die zwei Momente, die wir an der Substanz betrachtet haben, die tätige Form und die Materie, entsprechen diesen beiden Bestimmungen.“ „Da die Natur doppelt ist, einmal die Materie, das anderemal die Form, diese aber der Zweck und um des Zweckes willen alles Übrige, so ist sie die Zweckursache.“ Alles Verwirklichen in der Natur ist stoffliche Veränderung, d. h. Bewegung; diese ist das Haupt- und Grundphänomen der ganzen Natur. Die Bewegung geschieht in Raum und Zeit: der Raum ist der Ort des Körpers, die Grenze des umschließenden und umschlossenen; die Zeit ist die Zahl der Bewegung, und da das Zählen eine psychische Funktion ist, so hat Aristoteles gesagt, daß ohne Seele die Zeit unmöglich sei, welche tiefsinnige Bemerkung Hegel unerwähnt gelassen hat.[1]

Aristoteles unterscheidet zwei Bewegungsarten: die vollkommene, weil in sich vollendete, welche die kreisende ist, und die unvollkommene, geradlinige, welche entweder aufwärts geht von unten nach oben oder abwärts von oben nach unten. Der Charakter jeder dieser beiden Bewegungsarten kann absolut oder relativ sein. Demnach müssen fünf Bewegungsarten unterschieden werden: die kreisende, die absolut steigende und die absolut fallende, die relativ steigende und die relativ fallende; demgemäß unterscheiden sich vermöge ihrer eigentümlichen Bewegungsart die Urstoffe oder Elemente: das vollkommenste aller Elemente, der in beständigem Kreislauf begriffene Äther (ἀεὶ θεῖν), das absolut leichte und das relativ leichte Element, Feuer und Luft, das relativ und das absolut schwere Element, Wasser und Erde.

Die Körper wollen fühl- und greifbar sein, d. h. kalt oder warm, trocken oder feucht. Da jede der beiden ersten Bestimmungen die beiden anderen in sich schließt, so ergeben sich vier Kombinationen: trockene und feuchte Wärme (Feuer und Luft), feuchte und

[1] Ebendas. S. 299–307.

trockene Kälte (Wasser und Erde); daher die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde, die durch gemeinsame Eigenschaften verknüpft sind, weshalb sie sowohl auseinander hervorgehen als ineinander übergehen, Feuer und Luft durch Wärme, Luft und Wasser durch Feuchtigkeit, Wasser und Erde durch Kälte, Erde und Feuer durch Trockenheit. Hieraus ergibt sich der beständige Kreislauf der Elemente in der sublunarischen und irdischen Welt: die Verwandlung aller Elemente ineinander, der ganze Naturprozeß, ist dem Aristoteles also ein Kreislauf der Verwandlungen.[1]

Das Weltprinzip, welches erst Aristoteles in die Geschichte der Philosophie eingeführt und für alle Zeiten ausgeprägt hat, ist der Begriff der Entelechie als der dem Stoff innwohnenden Form, tätigen Form, zwecktätigen Form. Das Weltall ist ein fortschreitendes Stufenreich von Entelechien, das von der ungeformtesten Materie emporsteigt zu Gott, der reinen Tätigkeit (purus actus); die niederen Stufen sind gleichsam der Stoff, aus welchem die höheren hervorgehen.

In seiner Anwendung auf den Begriff der Seele, wie Aristoteles denselben in seinen drei Büchern περὶ ψυχῆς dargestellt hat, zeigt sich das Prinzip der Entelechie in seiner ganzen Fruchtbarkeit und erleuchtenden Kraft. Wie sich die Form zur Materie, so verhält sich die Seele zum Leibe: sie ist die ihm eingeborene Zwecktätigkeit, d. h. die erste Entelechie eines physischen organischen Körpers. Die aristotelischen Beispiele erleuchten die Sache vollkommen. Wenn die Axt ein organischer Körper wäre, so wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, so wäre das Sehen seine Seele. Und wie die Axt um des Hauens willen, das Auge um des Sehens willen da ist, so der Leib und seine Organe um der Seele willen: sie ist sowohl das bewegende als das zwecktätige Prinzip, sowohl die Ursache als der Zweck, sie ist die zwecktätige Ursache, die den Leib gestaltet und gliedert, darum seine Form ausmacht, die eines mit ihm ist, wie das Siegel mit dem Wachs, von welchem das Siegel weder getrennt noch mit welchem dasselbe identifiziert werden kann. Diese aristotelische Vergleichung der Form mit dem Siegel und der Einheit zwischen Seele und Leib mit der Einheit zwischen Siegel und Wachs ist mißverständlich und kann zu einer materialistischen Ansicht von der Seele, d. h. in die Irre führen. Die Seele gestaltet den Leib, nicht aber gestaltet das Siegel

[1] Ebendas. S. 307—326.

das Wachs, sondern wird daraus gestaltet. Ebenso mißverständlich und mißverstanden ist die aristotelische Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel (tabula rasa), denn diese beschreibt nicht sich selbst, während die Seele sich selbst beschreibt, indem sie sich mit Eindrücken, Empfindungen, Vorstellungen usf. erfüllt und diese entwickelt. Die unbeschriebene Tafel entwickelt sich nicht, die Seele aber entwickelt sich und ihren Inhalt. In allen diesen Vergleichungen fehlt gerade das, was die Seele zur Seele macht: die Entelechie. Nichts ist mißverstandener und falscher, als die aristotelische Vergleichung der Seele mit einer unbeschriebenen Tafel so aufzufassen, als ob die Seele gleich der tabula rasa im Sinne Lockes wäre.[1]

Die Seele ist das Prinzip des Lebens, dieses aber besteht in der Ernährung, in der Empfindung und im Denken; daher unterscheidet Aristoteles diese drei Arten oder Stufen der Seele: die ernährende, die empfindende und die denkende oder verständige; die ernährende ist das Prinzip des vegetativen Lebens, die empfindende ist das des tierischen, die denkende das des menschlichen Lebens. Das Niedere ist im Höheren enthalten, nicht umgekehrt. So ist das vegetative Leben im tierischen, beide im menschlichen enthalten, so sind die niederen Stufen in den höheren aufbewahrt und fortwirkend als aufgehobene Momente. In dieser Auffassung von dem Stufengange der Welt und des Lebens herrscht zwischen Aristoteles und Hegel eine solche Übereinstimmung, daß dieser in jenem mit Recht den ihm verwandtesten Denker aller Zeiten sah. „Dies ist der große Sinn des Aristoteles. Man muß die Seele nicht als ein Abstraktum suchen; sondern beim Beseelten sei die ernährende und empfindende Seele auch in der verständigen enthalten.“[2]

Die Empfindung ist sowohl passiv, denn die Seele wird darin von außen bestimmt, als auch spontan, denn die Seele findet darin sich selbst bestimmt und nimmt in tätiger Weise die Form der Dinge ohne deren Stoff in sich auf, wie das Wachs die Form des Siegels empfängt, nicht aber dessen Stoff. Daß sich die Seele in der Empfindung tätig oder spontan verhält, ist schon der Anfang des Erkennens oder des theoretischen Verhaltens (θεωρεῖν). Vermöge ihrer Passivität ist die Seele empfänglich, vermöge ihrer Aktivität ist sie empfindlich.

So ist in der Empfindung an sich oder der Möglichkeit nach das Denken enthalten und angelegt; das entwickelte Denken ist der Ver-

[1] Ebendas. S. 326—331. Vgl. S. 336 flgd. — [2] Ebendas. S. 332 flgd.

stand, der das Wesen der Dinge, die Formen oder Ideen erkennt und darum sowohl formtätig und formenbildend ist als formen erkennend. Der Verstand, weil er denkt, ist die Form der Formen, wie die Hand, weil sie handelt, das Organ der Organe. Das Denken ist diejenige Tätigkeit, vermöge welcher die Seele sich auf sich selbst bezieht, für sich ist, sich zum Gegenstande hat und darum von ihrem Leibe unterscheidet und trennt.

Aristoteles unterscheidet den passiven Verstand (νοῦς παθητικός) vom tätigen: jener ist der in der Entwicklung und im Werden begriffene, darum an den Leib gebundene Verstand, dieser das reine und seiner selbst bewußte, den passiven Verstand bewegende Denken, welches sich zum Geist verhält, wie Gott zur Welt. „Es ist also ein solcher Verstand", sagt Aristoteles vom passiven Verstande, „fähig, alles zu werden; ein anderer aber, alles zu machen." „Dieser Verstand ist an und für sich (χωριστός), unvermischt und nicht passiv, da er der Substanz nach die Tätigkeit ist." Dieser Verstand schließt alles Leiden aus (ἀπαθές) und ist unsterblich und wahrhaft göttlich.

Die Seele entwickelt sich, daher ist sie im Anbeginn unentwickelt und der Verstand, wie Aristoteles sagt, unbeschriebenen Blättern vergleichbar. Das bedeutet aber keineswegs, wie schon gesagt, die tabula rasa, denn diese ist leer, unwirksam und entwicklungsunfähig, wovon die Seele im aristotelischen Sinn gerade das Gegenteil ist. Darum sagt Hegel in seiner etwas präzeptormäßigen, aber beliebten und gepflogenen Ausdrucksweise: „Es ist sich also nicht an diese Vorstellung zu hängen, da sie nur ein Bild ist" usf.[1]

Die Empfindungen sind theoretischer und praktischer Art, die praktischen sind angenehm und unangenehm, jene werden begehrt, diese geflohen: so entstehen mit der Empfindung und ihrer Kraft die Begierden, das positive und negative Wollen, die natürlichen Willensrichtungen oder Triebe, deren Ziel das höchste Gut oder der glückliche Lebenszustand ist (εὐδαιμονία). Diejenige Willensrichtung oder Willenshaltung (ἕξις), welche zu diesem Ziele führt, ist die Tugend, die sich zu den Trieben verhält, wie die Form zum Stoff, weshalb es nicht bloß eine Tugend gibt, welche nach Sokrates die Einsicht sein sollte, sondern eine Mehrheit. Diese hat Aristoteles in seiner Sittenlehre (ἠθικά) entwickelt; die drei unter seinem Namen überlieferten ethischen Werke sind die zehn Bücher der

[1] Ebendas. S. 333—346 (S. 336).

nikomachischen, die zwei der großen und die sieben der eudemischen Ethik. Die kritischen Fragen nach der aristotelischen Herkunft und dem gegenseitigen Verhältnis dieser drei Werke hat Hegel nicht erörtert: er hat sich begnügt, die aristotelische Lehre von den Arten und Momenten des Wollens, von der sittlichen Energie und von dem Wesen der Tugend hervorzuheben, als welche in jeder Gestalt die richtige Mitte zwischen den Extremen des Triebes bildet. So ist die Freigebigkeit die richtige Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, die Milde die richtige Mitte zwischen Zorn und Passivität, die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit, die Freundschaft die richtige Mitte zwischen Selbstsucht und Selbstlosigkeit usf.[1]

Die ethische Erziehung und Ausbildung ist nur in dem geordneten Zusammenleben der Menschen möglich, dieses aber ist der Staat; daher muß von der Ethik zur Politik, von der Tugend- und Sittenlehre zur Staatslehre fortgeschritten werden, denn nach der aristotelischen wie platonischen Grundanschauung, welche die wahrhaft griechische ist, verhält sich der Staat zu den einzelnen nicht als deren Produkt, sondern als deren Voraussetzung und erzeugender Grund: er ist das Ganze, welches früher ist als die Teile.

Wie Gott, der unbewegte, alles bewegende Endzweck, die Welt und der tätige Verstand den Geist beherrscht, so soll die mit der Macht vereinigte Tugend den Staat beherrschen. „«Ein solcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen.» Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen müsse, über den also niemand herrschen könne, nicht einmal das Gesetz. «Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, so wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller ist, als einem solchen gern zu gehorchen, so daß solche an und für sich (ἀΐδιοι) Könige in den Staaten sind.» Die griechische Demokratie", fügt Hegel hinzu, „war damals schon ganz verfallen, so daß Aristoteles keinen Wert mehr darauflegen konnte."[2]

Erst zum Abschluß seiner allzusehr ins kurze gezogenen Darstellung der aristotelischen Philosophie handelt Hegel von der Logik als der Lehre von den abstrakten Erkenntnisformen, welche Aristoteles in den sechs Schriften, welche das sogenannte Organon

[1] Ebendas. S. 346—352. — [2] Ebendas. S. 352—356.

umfaßt, zum erstenmal und in gewisser Weise für alle Zeiten ausgeführt und festgestellt hat. Die Schrift von den Kategorien hat zu ihrem Gegenstande die Prädikate alles Seienden, die Begriffe der Substanz und die neun Arten ihrer näheren Bestimmungen; die Substanz erster und eigentlicher Art, das wahrhaft Wirkliche sind die Einzeldinge, die Substanzen zweiter Art sind die allgemeinen Dinge oder die Gattungen. Die Schrift von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione) enthält die Lehre vom Satz und Urteil, die beiden Bücher der ersten Analytik enthalten die Lehre von den Schlüssen, die beiden Bücher der zweiten Analytik die Lehre von den Beweisen. Dazu kommen die acht Bücher der Topik (τοπικά), welche von den Örtern (τόποι) oder Gesichtspunkten handeln, unter denen eine Sache betrachtet, nach verschiedenen Seiten beleuchtet und rednerisch ausgeführt werden kann. Es kommt dabei nicht auf den wissenschaftlichen Beweis der Wahrheit, sondern auf den populären der Wahrscheinlichkeit an. Die Lehre von dem Wahrscheinlichkeitsbeweis in seinem ganzen Umfange nennt Aristoteles Dialektik, daher der genaue Zusammenhang der Topik mit der Dialektik und Rhetorik; der beweisende Schluß ist der Syllogismus, der wahrscheinlichmachende und rhetorische ist die Induktion. -- Die letzte Schrift von den sophistischen Fang- und Trugschlüssen erleuchtet die Entstehung und Art dieser Scheindialektik, die von Zeno dem Eleaten herkommt, in den Sophisten ihre eigentlichen Repräsentanten gehabt und in den Megarikern zur Zeit Stilpos geblüht hat.

Daß Aristoteles in seiner Logik nur das endliche, abstrakte, im Gegensatz von Subjekt und Objekt befangene Denken betrachtet und seine Formen nicht entwickelt und produziert, sondern nur beschrieben hat, wie man Tiere und Pflanzen beschreibt: darin liegt sowohl der charakteristische Mangel als auch der Wert und das außerordentliche Verdienst dieser Untersuchungen, die zum erstenmal die Tätigkeit und Vorgänge des Denkens in das Bewußtsein erhoben und erleuchtet haben. „Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles, diese Formen, die das Denken in uns nimmt, erkannt und bestimmt zu haben. Denn was uns sonst interessiert, ist das konkrete, in äußere Anschauung versenkte Denken: jene Formen bilden ein darin versenktes Netz von unendlicher Beweglichkeit, und diese feinen, sich durch alles hindurchziehenden Fäden zu fixieren, ist ein Meisterstück von

Empirie, und dies Bewußtsein ist von absolutem Wert."[1] Hegel hatte zwar in seiner Ästhetik die Poetik des Aristoteles oft angeführt, aber in seiner Darstellung der aristotelischen Lehre sowohl die Poetik als auch die Rhetorik so gut wie ganz unbeachtet gelassen.

Von den Nachfolgern des Aristoteles nennt Hegel nur die beiden ersten Häupter der Schule: den Theophrast von Lesbos (geb. 371 v. Chr.) als berühmten Kommentator und den Strato von Lampsakus als berühmten Physiker, er hat Gott gleichgesetzt der Naturkraft, die Welt gleichgesetzt der Natur und diese als den Stoff mit seinen Veränderungen, d. h. als mechanische Natur ohne alle immanente Zwecktätigkeit gefaßt. Dikäarch von Messana habe die Unsterblichkeit der Seele verneint und die letztere als die Harmonie der vier Elemente gefaßt. Der wichtige Name des Eudemus bleibt unerwähnt. Das Hauptthema der peripatetischen Schule war die Lehre von der Glückseligkeit als der Einheit von Vernunft und Neigung.[2]

Mit Aristoteles endet die erste Periode der griechischen Philosophie, deren erster Abschnitt von Thales bis Anaxagoras reichte, der zweite umfaßte die Sophisten, Sokrates und die sokratischen Schulen, der dritte Plato und Aristoteles. Die zweite Periode entspringt in Griechenland und geht von Athen nach Rom: es ist die griechisch-römische Philosophie. Die dritte und letzte Periode ist die alexandrinische Philosophie.

Neunundvierzigstes Kapitel.

Die Geschichte der griechischen Philosophie. D. Die griechisch-römische und die alexandrinische Philosophie.

I. Die griechisch-römische Philosophie.

„In der heiteren griechischen Welt", sagt Hegel, „schloß sich das Individuum an seinen Staat, an seine Welt mehr an und war gegenwärtiger in derselben; diese konkrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Prinzips in die Welt durch Staatsverfassung, wie in Plato, diese konkrete Wissenschaft, wie in Aristoteles, verschwindet hier. In dem vollkommenen Unglück der römischen Welt ist alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden. In diesem Zustande der Entzweiung der Welt,

[1] Ebendas. S. 356—370. — [2] Ebendas. S. 370—373.

wo der Mensch in sein Inneres hineingetrieben wird, hat er die Einigkeit und Befriedigung, die in der Welt nicht mehr zu finden ist, auf abstrakte Weise suchen müssen. Die römische Welt ist eben die Welt der Abstraktion, wo eine kalte Herrschaft über die gebildete Welt ausgebreitet war. Die lebendigen Individualitäten der Volksgeister sind unterdrückt und in sich ertötet worden." „In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfnis, zu dieser Abstraktion als dem Gedanken eines existierenden Subjekts, d. h. zu dieser inneren Freiheit des Subjekts als solchen zu fliehen."[1]

Der höchste Gedanke des Anaxagoras war der Geist (νοῦς) im Gegensatze zur Welt, die er bewegt, ordnet und erkennt. Die Auflösung dieses vorsokratischen Dualismus bestand darin, daß der wirkliche menschliche und individuelle Geist sich als Herr der Welt wußte und zur Geltung brachte. Dies geschah durch die Sophisten. Der höchste Gedanke des Aristoteles ist die sich selbst denkende Vernunft (νόησις νοήσεως), der göttliche Geist, der die Welt bewegt und beherrscht, selbst von ihr völlig unbewegt und unergriffen. Nun wird die Auflösung dieses aristotelischen Dualismus gefordert, und sie besteht darin, daß sich das wirkliche, menschliche und persönliche Selbstbewußtsein von der Welt losreißt, darüber erhebt, gleich dem aristotelischen Gotte von dem Laufe der Welt unerschüttert und unerschütterlich. Diese Unerschütterlichkeit ist der Standpunkt und das gemeinsame praktische Ziel aller Richtungen der nacharistotelischen, griechisch-römischen Philosophie. Wie vermag dieses abstrakte einsame Selbstbewußtsein in seinem Gegensatze zur Welt und in seiner Erhabenheit darüber die Wahrheit zu erkennen und die Unerschütterlichkeit des Willens, als in welcher das Thema und Ziel aller Lebensweisheit besteht, zu behaupten? Die Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande. Worin besteht das Kennzeichen oder Kriterium dieser Übereinstimmung?

Daher sind es zwei Haupt- und Grundfragen, welche die Richtungen der griechisch-römischen Philosophie beherrschen: das Thema der einen ist das Kriterium der Wahrheit, das Thema der zweiten ist der Charakter des Weisen; jenes bezeichnet die theoretische Philosophie oder die Weltweisheit, dieses die praktische Philosophie oder die Lebensweisheit.

Das Kriterium der Wahrheit wird entweder bejaht und festgestellt, oder es wird verneint und zwar so verneint, daß seine Un-

[1] Ebendas. S. 379—380.

möglichkeit nachgewiesen wird: das erste geschieht durch den Dogmatismus, der grundsätzlich und systematisch verfährt, das zweite durch den Skeptizismus, der aus dem Fortgange der platonischen oder akademischen Schule hervorgeht und darum eine Phase beschreibt, welche die neuakademische Philosophie heißt. Der Dogmatismus aber unterscheidet sich in zwei einander widerstreitende Richtungen, je nachdem das Kriterium der Wahrheit aus dem denkenden oder aus dem sinnlichen Selbstbewußtsein begründet und festgestellt wird. Die erste Richtung ist der Stoizismus, die andere der Epikureismus.

Demnach teilt sich die griechisch-römische Philosophie in Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, in welchen drei Richtungen die drei sokratischen Schulen nach Aristoteles gleichsam in erhöhter Potenz wiedererscheinen: die zynische, kyrenaische und (wie Hegel nicht zutreffender Weise sagt, die akademische, sondern, wie er richtiger hätte sagen sollen) die megarische oder eristische Schule. Wie verschieden nun auch jene drei Richtungen sind, in einem Punkte stimmen sie überein: daß die absolute Ruhe und Unerschütterlichkeit des Gemüts ihr praktisches Ziel ist und das Thema ihrer gemeinsamen Lebensweisheit. Hieraus erhellt ihr nacharistotelischer Charakter. „Die Imperturbabilität und Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, weder durch Vergnügen noch Schmerz, noch ein anderes Band bestimmt wird, ist der gemeinsame Standpunkt und das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien."

Es war im Jahre 156 v. Chr. (Ol. 156, 2), daß eine athenische Gesandtschaft zur Zeit des älteren Cato nach Rom kam: die Namen waren Diogenes von Seleucia, Karneades und Kritolaus, der erste war ein stoischer, der zweite ein berühmter neuakademischer (skeptischer), der dritte ein peripatetischer Philosoph; diese Männer haben philosophische Vorträge in Rom gehalten und auf diese Weise die griechische Philosophie in Rom eingeführt.[1]

1. Die stoische Philosophie.

Der Stifter dieser Schule, die von der Halle, welche nach den Gemälden des Polygnot στοὰ ποικίλη hieß, den Namen der stoischen erhielt, war Zeno von Cittium in Zypern, der sein Vermögen durch Schiffbruch verloren hatte und in Athen durch den Platoniker Xenokrates und durch den Megariker Stilpo zur Philosophie gekommen war. Sein Schüler und Nachfolger war der Wasserträger Kle-

[1] Ebendas. S. 376—381, S. 386 flgd.

anthes, der den berühmten, von Stobäus überlieferten Hymnus auf Gott gedichtet. Chrysipp hat sich durch die Menge seiner Schriften, namentlich in der Logik und Dialektik ausgezeichnet; Diogenes von Seleucia kam 156 vor Chr. nach Rom, Posidonius und Panaetius waren in Rom Lehrer des Cicero, der nach dem letzteren sein Werk über die Pflichten schrieb. Die drei wichtigsten römischen Stoiker sind Seneca, Epiktet, der nach Nikopolis in Epirus ging, als Domitian die Philosophen aus Rom vertrieb (94 n. Chr.), und der Kaiser Marcus Aurelius Antonius (Alleinherrscher von 169—180 n. Chr.). Von Epiktet stammen Lehrvorträge, welche Arrian aufgezeichnet hat, und ein Kompendium der stoischen Lehre (ἐγχειρίδιον); Marc Aurel hat zwölf Bücher Selbstbetrachtungen (εις ἑαυτόν) geschrieben.[1]

Die Stoiker teilten ihr System in Logik, Physik und Ethik, Hegel läßt die Physik den anderen Teilen vorausgehen.

Die Grundidee, welche der stoischen Gesinnungsart völlig entspricht, ist die Einheit der Welt und des Weltgesetzes, nämlich der Gedanke der einen ewigen oder göttlichen Notwendigkeit, welche das Weltall gestaltet, durchdringt und beherrscht, womit verglichen alles Einzelne ohnmächtig und nichtig ist. Das Weltprinzip ist die göttliche Weltvernunft oder der Logos, der, da er das Weltall belebt und beseelt, gleich ist der Weltseele, und da er alles Besondere aus sich erzeugt, gleich ist dem Weltsamen (λόγος σπερματικός). Elementarisch gefaßt, ist der Logos das alles gestaltende und verzehrende Feuer, das sich in Luft, Wasser, Erde umsetzt und aus diesem elementarischen Naturprozeß zu sich zurückkehrt.

Diese Naturanschauung ist durchaus pantheistisch und heraklitisch, weshalb die Stoiker in ihrer Naturphilosophie oder Kosmologie auch die heraklitische Lehre sich angeeignet, wiedererneuert und vielfach kommentiert haben.

Dieser stoische Pantheismus ist erfüllt von dem Glauben an die Götter, an ihre Zeichen und Vorzeichen, daher ist er voller Aberglauben, recht nach dem Sinn und Charakter der römischen Religion. Dem stoischen Glauben an die göttliche Weltregierung und Vorsehung sind die Epikureer entgegengetreten. „Der ganze römische Aberglaube hatte an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äußerliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt.“[2]

[1] Ebendas. S. 381—388. — [2] Ebendas. S. 384—394.

Das Kriterium der Wahrheit, recht eigentlich das Thema der stoischen Logik, kann kein anderes sein als die Festigkeit der Überzeugung, die subjektive Festigkeit, die begriffene Vorstellung oder die richtige Vernunft (ὀρθὸς λόγος). Die flache Hand hat Zeno mit der Anschauung verglichen, die gekrümmte mit der Zustimmung, die geschlossene mit dem Begriff, die rechte Faust, zusammengedrückt in der linken, mit der Wissenschaft. Man kann es nicht sinnfälliger ausdrücken, wie von seiten der Stoiker die Wahrheit nicht bloß begriffen, sondern gleichsam gepackt und zu einem unentreißbaren Besitze gemacht sein will.

Zur Wissenschaft gehören die Beweise, zu diesen die Schlüsse, daher haben die Stoiker es sich besonders angelegen sein lassen, die formale Logik auszubilden, namentlich die Lehre von den Schlüssen, wie sie denn auch die ersten gewesen sind, welche die Lehre vom hypothetischen Schluß in seinen positiven und negativen Formen erörtert haben (woraus später die Lehre vom «Modus ponens» und «Modus tollens» hervorgeht).[1]

Das Thema der Logik ist die Unerschütterlichkeit des Wissens, das gleichgestimmte Thema der Moral ist die Unerschütterlichkeit des Wollens. Jedes Wesen will sich selbst. In dem Triebe zur Selbstliebe und Selbsterhaltung besteht die Natur der Dinge, das Wesen der tierischen wie der menschlichen Natur; diese aber ist denkend und vernünftig, daher ist das naturgemäße Leben des Menschen gleichbedeutend mit dem vernunftgemäßen. Hieraus ergeben sich die Grundfragen der stoischen Moral: 1. Worin besteht der Endzweck des menschlichen Lebens oder das höchste Gut und die ihm gemäße Gesinnungsart oder der tugendhafte Charakter? 2. Wie verhält sich das höchste Gut zu den Gütern oder die Tugend zur Glückseligkeit; es handelt sich sowohl um die Harmonie als um die Gegensätze zwischen Tugend und Glückseligkeit, auch um die Gegensätze innerhalb der Tugend. 3. Welches ist das Ideal des Weisen?

Die Glückseligkeit fällt entweder mit dem stoischen Tugendbewußtsein zusammen und besteht in dem Selbstgenuß der eigenen Willenserhabenheit, in dieser empfundenen inneren Einheit mit sich selbst, oder sie ist etwas von außen Hinzukommendes und besteht in dem Besitz der äußeren Güter und Annehmlichkeiten des Lebens, welche Lust und Vergnügen verursachen. Die Überzeugung von der

[1] Ebendas. S. 394—402.

Wertlosigkeit aller äußeren und bedingten, dem Zufall und Untergange preisgegebenen Güter zerstört alle darauf gegründete Glückseligkeit als ein eitles Trug- und Wahngebilde und macht das stoische Bewußtsein gegen alle äußeren Güter, deren Besitz die Toren Glückseligkeit nennen, vollkommen gleichgültig. Nun kann auch von einem Gegensatze zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht mehr die Rede sein, auch nicht davon, daß es dem Tugendhaften in der Welt schlecht, dem Lasterhaften aber gut gehe, denn die Güter, welche dieser besitzt, jener aber entbehrt, sind keine Güter. Man darf vernünftigerweise nicht darüber klagen, daß man Güter, die keine sind, verfehlt oder verloren hat; man kann vernünftigerweise nicht wünschen, in dem Andenken solcher fortzudauern, welche selbst nicht fortdauern, man kann vernünftigerweise nichtigen Gütern nicht nachtrachten und nachjagen. Nichtig aber sind alle sogenannten Güter. Lust und Vergnügen sind keine Güter; daher sind Reue, Ehrgeiz, überhaupt alle Begierden falsch und sinnlos, wie Marc Aurel in seinen Selbstbetrachtungen vortrefflich dargetan hat. „Das Große in der stoischen Philosophie ist, daß in den Willen, wenn er so in sich zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles andere draußen gehalten wird, da selbst die Entfernung des Schmerzes nicht Zweck werden kann." Wenn aber der Weise Herr ist über alle Begierden, auch über die furchtsamen, so ist er der wahre Herrscher, der wahre König, und es ergibt sich hieraus jenes Ideal des Weisen, welches die Stoiker so gern beschrieben und gepriesen haben. Indessen ist das stoische Herrschertum ein Königreich ohne Reich, es zieht sich aus der Welt in sich zurück und rettet seine persönliche Erhabenheit, aber es läßt den Weltzustand so, wie er ist, und verändert denselben in nichts. Marc Aurel war Herr der Welt und einer der besten Kaiser, die es gegeben hat; sein Sohn und Nachfolger Commodus war einer der schlechtesten und konnte es sein, ohne daß die Welt sich gerührt hat.[1]

2. Die epikureische Philosophie.

Epikur, im attischen Dorfe Gargettos geboren, war 20 Jahre, als Aristoteles starb, und 36 Jahre, als er in seinem Garten zu Athen seine Schule eröffnete (306 v. Chr.), er hat eine sehr große Menge sowohl von Schriften als von Schülern, welche letztere ihm mit leidenschaftlicher Verehrung anhingen, hinterlassen, als er mit 71 Jahren starb (271 v. Chr.). Seine der stoischen durchaus ent-

[1] Ebendas. S. 402—421.

gegengesetzte Philosophie teilt sich auch in Logik, Physik und Ethik, nur daß die Logik als die Lehre von der Richtschnur oder dem Kanon der wahren Erkenntnis Kanonik heißt. Hegel unterscheidet Kanonik, Naturphilosophie und Ethik, er unterscheidet die Naturphilosophie wieder in Metaphysik und Physik. Wie die Stoiker in voller Übereinstimmung mit ihrer Welt- und Lebensanschauung die Lehre des Heraklit, so haben Epikur und seine Schule in gleicher Übereinstimmung die Lehre des Leukipp und Demokrit wiedererneuert. Was Hegel die epikureische Metaphysik nennt, ist nichts anderes als die Prinzipienlehre der Atomistik.

Das Kriterium der Wahrheit ist die sinnliche Evidenz oder die einleuchtende Anschaulichkeit der Gegenstände (ἐνάργεια). Der Weg der Erkenntnis geht von den sinnlichen Eindrücken oder Empfindungen, die uns gegeben werden und so sind, wie sie sind, zu den Vorstellungen, die durch Wiederholung eingeprägt, typisch geformt und durch Worte oder Namen dergestalt befestigt werden, daß daraus allgemeine Sätze und Ansichten hervorgehen. Aus diesen besteht die Meinung (δόξα), welche nach der Analogie der früheren Vorgänge das künftige Geschehen beurteilt und auf diese Art der Antizipationen (προλήψεις) ihr Wissen gründet.

Da die Körper im leeren Raum mit gleicher Geschwindigkeit fallen, was die alten Atomisten nicht wußten, so haben die Epikureer, um das Zusammentreffen der Atome zu begründen, die Annahme gemacht, daß in ihrem Fall eine Abweichung von der gradlinigen Richtung stattfinde; im übrigen und wesentlichen haben sie die Prinzipien des Demokrit behalten und erneuert: die Lehre von den zahllosen unteilbaren, durch Schwere, Größe und Gestalt verschiedenen Urkörpern, von der Entstehung der Atomenaggregate und der Vielheit der Welten, von der Erklärung aller Vorgänge, auch der organischen und psychischen, durch mechanische Bewegung, durch Druck und Stoß, von der materialistischen Auffassung des Seelenlebens und des gesamten Universums.

Es können aus dem Stoff der Atome sich auch Gebilde, sogenannte Organisationen, weit höherer und feinerer Art zusammensetzen als die Menschen: aber diese demokritischen oder atomistischen Götter sind nicht kosmisch, sondern metakosmisch, sie leben in den Zwischenräumen der Welt ein zufriedenes, behagliches, seliges Dasein, ohne allen Einfluß, ohne alle Einwirkung auf die Natur

der Dinge und auf die Schicksale des menschlichen Lebens. Diese Götter herrschen nicht, darum sind sie auch nicht zu fürchten. Es gibt hier keinen religiösen Götterglauben, darum auch keinen Götteraberglauben, von dem der Stoizismus wimmelt. Hier ist einer der Hauptpunkte, in welchem die epikureische Philosophie schnurstracks der stoischen widerstreitet.

Die beiden Gefühle, welche das menschliche Leben am peinlichsten und unablässigsten beunruhigen und quälen, sind die Götterfurcht und die Todesfurcht. Von beiden hat Epikur die Seinigen erlöst. Da die Empfindung und mit ihr das Leben aufhört, wenn der Tod eintritt, so können Leben und Tod einander nie begegnen. Wo ich bin, ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, da bin ich nicht, beide treffen sich nie. Warum soll ich ihn fürchten?

Es ist nicht zu verwundern, daß die Lehre des Epikur auf ihre Anhänger wie ein Labsal troſtreich und befreiend gewirkt, darum auch ihrem Meister eine so dankbare und leidenschaftliche Verehrung eingetragen hat. Und so gelangt sie durch ihre Art der Gemütsbefreiung auf dem entgegengesetzten Wege zu demselben Endziele als die stoische: sie führt den Menschen zum Genusse seines Daseins und seiner selbst, und zwar zum ungetrübten und unerschütterlichen Selbstgenuß.[1]

3. Die skeptische Philosophie.

Wie gegensätzlich nun auch die Stoiker und Epikureer widereinander gerichtet sind, so stimmen sie doch in Ansehung nicht bloß des Endziels, sondern auch ihrer Ausgangspunkte überein. Ihr gemeinsames Endziel ist die Unerschütterlichkeit der Gemüts- und Willensrichtung (ἀταραξία), ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist der Dogmatismus, d. i. der Glaube an die Möglichkeit der wahren Erkenntnis und an das Kriterium der Wahrheit. Dieser Glaube ist eine Gebundenheit, welche der abstrakten Freiheit des Selbstbewußtseins, dieser Grundrichtung der Zeit und Zeitphilosophie, noch im Wege steht. Es ist notwendig, diese Fessel zu lösen. Dies geschieht durch die skeptische Philosophie, welche aus der platonischen Schule hervorgeht: man unterscheidet die ältere, mittlere und neuere Akademie und zählt sogar noch eine vierte und fünfte. Der Begründer der mittleren (zweiten) ist Arkesilaus von Pitane in Äolien (318—244 v. Chr.), Zeitgenosse des Zeno und des Epikur, Vorstand

[1] Ebendas. S. 421—454.

der Akademie. Der Begründer der dritten oder neueren Akademie ist Karneades von Kyrene (217—132 v. Chr.), ein Mitglied jener schon erwähnten Gesandtschaft, die 156 v. Chr. in Rom erschien und hier zuerst die griechische Philosophie eingeführt und verbreitet hat. Karneades hielt zwei Reden, die erste für die Gerechtigkeit, die zweite dagegen, wodurch der ältere Cato (Censorinus) dergestalt entsetzt wurde, daß er die schleunigste Entfernung dieser Philosophen aus Rom wünschte, damit sie mit ihrer Weisheit die hellenische Jugend, nicht aber die römische beglücken möchten. „Aber dieses Verderben läßt sich nicht abhalten, so wenig als im Paradiese das Verlangen nach Erkenntnis. Die Erkenntnis, welche ein notwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Sündenfall und Verderben auf.“

Daß aber aus der Akademie diese Wendung zur skeptischen Philosophie hervorging, erklärt sich zur Genüge aus dem dualistischen Charakter der platonischen Philosophie oder, was dasselbe heißt, aus der abstrakten Fassung der Ideen, die den Dingen transzendent sind, weshalb die letzteren im Grunde unerkennbar sind und bleiben. Die Stoiker haben das Kriterium der Wahrheit in die begriffene Vorstellung (καταληπτικὴ φαντασία), die Epikureer in die Augenscheinlichkeit und Deutlichkeit der Anschauung und Empfindung gesetzt. aber Denken, Vorstellen, Empfinden sind Formen des subjektiven Bewußtseins, dem die Dinge als etwas anderes gegenüberstehen. Hier ist die Kluft, welche kein Kriterium der Wahrheit überbrückt. Darum hat Arkesilaus das stoische Kriterium der Wahrheit, Karneades beide bestritten, sowohl das stoische als das epikureische. Beide Akademiker haben deshalb nur den Schein der Wahrheit im Bewußtsein, die subjektive Überzeugung der Wahrheit, d. i. die Wahrscheinlichkeit als das einzig mögliche Kriterium zugelassen und im Hinblick auf den praktischen Gebrauch oder die Führung des Lebens gefordert. Durch diese Affirmation unterscheidet sich die neuere Akademie von dem eigentlichen Skeptizismus, welcher jedes Kriterium für unmöglich erklärt.

Da alle Überzeugung nur subjektiv ist und niemals zeigt, wie die Dinge sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, so lehrt Arkesilaus, daß der Weise seinen Beifall oder seine Zustimmung zurückhalten müsse: dies ist die Lehre von der Epoche des Urteils (ἐποχή), wonach die Skeptiker sich auch Ephektiker genannt haben. Auf

die wohlbedachte Wahrscheinlichkeit (εὔλογον) gründet sich die Lebensklugheit (φρόνησις), die zum praktischen Lebensgebrauch und zur Lebensführung vollkommen ausreicht.[1]

Indessen ist die Wahrscheinlichkeit kein einfacher, sondern ein sehr zusammengesetzter Begriff, dessen Faktoren und Grade wohl unterschieden sein wollen. In dieser Leistung besteht das große Verdienst des scharfsinnigen Karneades.

Der objektive Faktor kommt von den Dingen, die uns durch ihre Eindrücke gleichsam Botschaft senden, aber diese Boten können täuschen und lügen, wie alle Boten; der subjektive Faktor sind die Gründe, welche die Vorstellung befestigen und in allen ihren Teilen ausführlich entwickeln. Demnach unterscheidet Karneades drei Grade oder Stufen der Wahrscheinlichkeit: der erste ist die unmittelbar einleuchtende Kraft der Überzeugung, die aus der Natur der Eindrücke stammt (ἔμφασις); der zweite ist die Festigkeit, welche der Zusammenhang gibt, die Übereinstimmung der Vorstellung mit ihren Umständen (von den Umständen abgesehen, kann man einen Strick für eine Schlange halten, was nicht möglich ist, wenn man die Umstände beachtet); der dritte und höchste Grad ist die in allen ihren Teilen durchdachte und geprüfte Vorstellung: die feste Vorstellung heißt ἀπερίσπαστος, die entwickelte und durchgegangene διεξωδευμένη. Es genügt, um der Wahrscheinlichkeit sicher zu sein, nicht bloß ein Zeugnis, sondern mehrere, es ist nicht genug mehrere Zeugnisse zu haben, man muß dieselben auch abwägen und kritisch vergleichen.[2]

Der eigentliche Skeptizismus ist älter und jünger als die neuakademische Philosophie, er ist schon in den Urrichtungen der griechischen Philosophie, in gewissen Aussprüchen der sieben Weisen, in der eleatischen und heraklitischen Lehre angelegt, aber erst durch Pyrrho von Elis, der noch mit 78 Jahren Alexander auf seinem Feldzuge begleitet haben soll, mehr durch persönlichen Verkehr mit seinen Freunden als schulmäßig begründet worden; Timon aus Phlius, der Sillograph, der im Jahre 280 v. Chr. zu Athen starb, hat diese Richtung durch seine Spottgedichte (σίλλοι) wider die dogmatischen Philosophen polemisch bekräftigt. Die jüngeren Skeptiker im Unterschiede von und im Widerstreite mit der neueren Akademie sind Änesidemus von Gnossos auf Kreta, der zur Zeit Ciceros in

[1] Ebendas. S. 455—464, S. 465. — [2] Ebendas. S. 464—472.

Alexandrien gelebt, und Sextus, der empirische Arzt (Sextus Empiricus) in der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts, der durch seine beiden Werke, den Abriß der pyrrhonischen Lehre in drei Büchern (Pyrrhoniae Hypotyposes) und seine elf Bücher wider die Wissenden (adversus Mathematicos), von denen fünf gegen die Philosophen gerichtet sind, den Skeptizismus literarisch ausgeführt hat.[1]

Dieser eigentliche Skeptizismus ist keineswegs eine Lehre vom Zweifel, er ist keineswegs Zweifelsucht, die zwischen verschiedenen Ansichten resultatlos hin und her schwankt, jede Behauptung bedenklich findet und solche Bedenklichkeiten oder „Quäkeleien" für besondere Zeichen der Klugheit und des Scharfsinns hält. „Der alte Skeptizismus zweifelt nicht, sondern ist der Unwahrheit gewiß, und gleichgültig gegen das eine sowie gegen das andere; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit von allem. Er ist vollkommen fertig und schlechthin entschieden, ohne daß diese Entschiedenheit ihm Wahrheit wäre. Diese Gewißheit seiner selbst hat so zum Resultat die Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich, welche nicht mit einer Trauer verbrämt ist, und von der der Zweifel gerade das Gegenteil ist. Dies ist der Standpunkt der Unerschütterlichkeit des Skeptizismus." „Was dem Maler Apelles begegnet ist, das trifft beim Skeptiker zu. Denn es wird erzählt, daß, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, er endlich, ärgerlich darüber, den Schwamm, woran er den Pinsel ausgewischt hatte, und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf." So erzählt Sextus. „Das bewirkende Prinzip des Skeptizismus", sagt er, „ist die Hoffnung der Unerschütterlichkeit."[2]

Darin besteht nun der Unterschied zwischen dem alten Skeptizismus und dem modernen (zwischen Änesidemus und Änesidemus-Schulze) einerseits und zwischen dem alten Skeptizismus und der neuern Akademie andererseits, welchen letzteren die alten Skeptiker viel größer und gegensätzlicher genommen und dargestellt haben, als er in der Tat ist.

Die modernen Skeptiker lassen die Tatsachen des sinnlichen Bewußtseins noch als die gewissesten gelten, was, wie Hegel sagt, unter der „Bauernphilosophie" ist, und was die alten Skeptiker voll-

[1] Ebendas. S. 478—492. — [2] Ebendas. S. 477, S. 482—486.

kommen bestreiten: gerade darin zeigt sich die Wahrheit und Tiefe ihres Standpunkts. Was aber die alten Skeptiker gegen die neuen Akademiker vorbringen, läuft darauf hinaus, daß diese noch vom Sein reden, wo sie nur vom Scheinen reden sollten, und z. B. von Gut und Übel sagen: „es ist“, während sie nur sagen sollten: „es scheint“.

Wenn der Skeptiker sagt: „Nichts ist wahr“ oder „alles ist falsch“, so will dieser Satz keine Behauptung und keine Wahrheit sein, sondern, wie sein Wortlaut besagt, auch sich selbst einschränken und aufheben. Die Wahrheit bindet, das Selbstbewußtsein aber will frei und ungebunden sein: gerade darin besteht seine Unerschütterlichkeit im Sinn des alten Skeptizismus.[1]

Diese Herrschaft durch die Ungültigkeit aller objektiven Behauptungen gleichsam zu fixieren, haben die alten Skeptiker gewisse Formen aufgestellt, welche sie Wendungen (τρόποι) genannt haben und Sextus in ältere und neuere unterscheidet: die zehn älteren werden dem Pyrrho oder dem Pyrrhonismus zugeschrieben, die fünf neueren dem Agrippa. Daß diese besser geordnet, kürzer gefaßt, deutlicher und schärfer ausgeprägt sind als jene, erklärt sich aus ihrem chronologischen Unterschiede und beweist dessen Richtigkeit.[2]

Sextus hat in den älteren Tropen drei Klassen so unterschieden, daß die einen das Subjekt, die anderen das Objekt, die dritten das Verhältnis oder die Verknüpfung beider betreffen. Ohne die völlige Gleichheit und Übereinstimmung in der Beschaffenheit der wahrnehmenden oder erkennenden Subjekte kann von einer übereinstimmenden Erkenntnis, d. h. von einer objektiven Wahrheit nicht die Rede sein; nun aber besteht die größte Verschiedenheit der tierischen und menschlichen Organisation, der menschlichen Individuen, der Sinne und Sinnesorgane, der Dispositionen, d. h. der Umstände und Zustände des subjektiven Erkennens. Von diesen Verschiedenheiten handeln die vier ersten Tropen; der siebente und zehnte betrifft die Verschiedenheit der Objekte, der natürlichen und ethischen Dinge (Gewohnheiten, Sitten, Gesetze); der fünfte, sechste, achte und neunte betreffen das Verhältnis beider Seiten und zeigen, daß sich das Objekt nicht an sich, sondern in Beziehung auf anderes darstellt.[3]

Die fünf neueren, durch ihre Bedeutung, Schärfe und Anordnung ausgezeichneten Tropen betreffen die Verschiedenheit der

[1] Ebendas. S. 476, S. 483 flgd., S. 484—489.
[2] Ebendas. S. 489—491. — [3] Ebendas. S. 491—500.

Meinungen (απὸ τῆς διαφωνίας), wozu auch die philosophischen Meinungen und Systeme gehören, den endlosen Progreß des Begründens (η εις ἄπειρον ἔκπτωσις), das Verhältnis oder die Relativität der Bestimmungen (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι), die Voraussetzung (ὁ ἐξ ὑποθέσεως) und die Gegenseitigkeit oder den Zirkelbeweis (διάλληλος).

Alle diese Tropen treffen die dogmatische Philosophie, die, in welcher Form es auch sei, Etwas als Ding an sich gelten läßt, dem kein Sein an sich zukommt.

Als besonders wichtig hebt Hegel zwei dieser Tropen hervor: den endlosen Progreß und die Voraussetzung; die Voraussetzung ist entweder unbewiesen oder zu beweisen, im ersten Fall ist sie Axiom, im zweiten führt sie in den endlosen Progreß.

Die unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung hat den Standpunkt des unmittelbaren Wissens zu seiner Folge, der von Grund aus der philosophischen Erkenntnis widerstreitet und von dieser verneint und bekämpft wird; der endlose Progreß aber widerstreitet der philosophischen Methode der logischen oder dialektischen Entwicklung auf Schritt und Tritt und wird auf Schritt und Tritt von dieser überwunden: daher die Bedeutung, welche Hegel diesen beiden Tropen beilegt.

Das Gesamtresultat der griechisch-römischen Philosophie ist diese abstrakte Freiheit des Selbstbewußtseins, die alles verschlungen und in der Unerschütterlichkeit des Skeptizismus ihren Gipfel erreicht hat. „Die nächste Stufe, welche das Selbstbewußtsein erreicht, ist, daß es ein Bewußtsein über das erhält, was es so geworden oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird.“ „Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellektualwelt gelegt, eines Reiches Gottes, das zur Wirklichkeit herabgekommen und in Einheit mit ihr ist.“ Das ist der Standpunkt der alexandrinischen Philosophie.[1]

II. Die alexandrinische Philosophie.

Das Grundthema und die Grundrichtung dieser dritten und letzten philosophischen Periode des griechischen Altertums ist religiös, bedingt sowohl durch das eigene Resultat, welches die griechisch-römische Philosophie im Stoizismus, Epikureismus und ganz be-

[1] Ebendas. S. 501–517.

sonders im Skeptizismus gezeitigt hat, als durch die gleichzeitige Epoche des weltumgestaltenden Christentums, mit dem sie gegensätzlich wetteifert.

Der Hauptschauplatz dieser religiösen Philosophie, namentlich ihrer Anfänge und Ursprünge, ist Alexandrien im Mittelpunkt des alexandrinischen Weltreichs, der griechisch-orientalischen Welt, der ägyptischen Herrschaft der Ptolemäer, welche in Alexandrien die berühmte Bibliothek und das Museum, eine Art Akademie der Wissenschaften, gegründet, auch die griechische Übersetzung der alttestamentlichen Schriften durch die siebzig Dolmetscher (die sogenannte Septuaginta) veranlaßt haben. Die beiden anderen Mittelpunkte philosophischer Schulen und Bestrebungen sind Athen seit den Tagen des Anaxagoras und Rom seit jener philosophischen Gesandtschaft, bei welcher auch Karneades war.

Der Gegenstand dieser religiösen Philosophie ist Gott und das göttliche Weltall, das in ihm wurzelt, von ihm abstammt, aus ihm hervorgeht: die Welt in Gott, die intelligible Welt. Es gibt in der altgriechischen Philosophie drei Systeme, welche von der Idee des göttlichen Kosmos erfüllt waren: das pythagoreische, das platonische und das aristotelische. Wie verschieden nun auch jene Systeme sind und waren, so erscheinen sie im Lichte dieser neuen religiösen Philosophie als im wesentlichen identisch und werden in diesem Sinne erneuert und verschmolzen: so entstehen eine neupythagoreische, neuplatonische, neuaristotelische Philosophie, welche der religiösen Philosophie für ein und dasselbe System gelten; daher hat man die alexandrinische Philosophie auch eklektisch genannt, was zuerst Brucker getan hat, dann in besserem Sinn die Franzosen, bei denen eklektisch das Gegenteil von systematisch bedeutet, systematisch aber soviel wie einseitig.

Der eigentliche Philosoph der intelligibeln Welt ist und bleibt für alle Zeiten Plato, daher wird von seiten der religiösen Philosophie sowohl die pythagoreische als die aristotelische Philosophie unter dem Gesichtspunkte der platonischen aufgefaßt, die deshalb auf das ganze Gebiet dieser religiösen Vorstellungsarten ihre Herrschaft erstreckt. Darum hat Hegel diese religiöse Philosophie in ihrem weitesten Umfange, der auch die philonische, die kabbalistische und die gnostische Lehre unter sich begreift, als neuplatonische Philosophie bezeichnet.

Da die Welt aus Gott hervorgeht und von ihm, der alles in

allem ist, durchdrungen und beseelt wird, so hat die Gottes- und Weltanschauung der religiösen Philosophie einen pantheistischen Charakter. Da aber Gott der absolut Jenseitige, Erhabene und Gute ist, so kann der Übergang Gottes zur Welt nur als eine Verschlechterung Gottes, d. h. nicht als Evolution, sondern als Emanation betrachtet werden, weshalb die pantheistischen Anschauungen der religiösen Philosophie den Charakter der Emanationslehre haben. Endlich handelt es sich in dem göttlichen Weltprozesse um drei Hauptmomente, nämlich um das Wesen Gottes, die Welt in ihrem abwärts gerichteten Stufengange, und die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott: diese göttliche Trias steht zu der Dreieinigkeit der christlichen Gottesidee im Verhältnis sowohl der Parallele als der Entgegensetzung.[1]

1. Philo.

Der erste, in welchem diese Verbindung zwischen der orientalischen, näher der jüdischen Religion und der griechischen Philosophie, zwischen Moses und Plato uns entgegentritt, ist der gelehrte Jude Philo in Alexandrien, der, ein älterer Zeitgenosse Jesu, nach Rom gesendet wurde, um vor dem Kaiser Caligula die Juden gegen die Anklagen des Apion zu verteidigen. Um die Übereinstimmung der heiligen Schriften mit der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie darzutun, lehrte er, daß in jenen außer dem wörtlichen und buchstäblichen noch ein tieferer, mystischer und allegorischer Sinn enthalten sei, welchen zu erkennen und durch Auslegung zu enthüllen, die Aufgabe des religiösen und philosophischen Bewußtseins sei, weshalb eine seiner zahlreichen Schriften von den Gesetzen der Allegorien handelt.

Das nächste Bild, um die göttlichen Emanationen zu versinnlichen, bietet das Licht. Gott ist das Urlicht, die Emanationen sind dessen Ausströmungen, Lichtströme, welche, je weiter sie sich von dem Urquell entfernen, um so mehr an Helligkeit und leuchtender Kraft einbüßen, um so schattenhafter und dunkler werden.

Auch Philo bezeichnet das Urwesen als das Urlicht und die denkende Vernunft oder den Logos als dessen Abglanz und Abbild, als dessen Schatten und Sohn, als den Gottmenschen und Urmenschen (Adam Kadmon); aus dem Logos entfaltet sich die Welt der Ideen, die intelligible Welt, die Ideen sind die Boten oder Engel Gottes,

[1] Hegel. Werke. XV. S. 1—16.

der Logos selbst der Mittler zwischen Gott und der Menschheit, er ist deren Hohepriester und Lehrer. Der nach außen gerichtete Logos (λόγος προφορικός) ist der Weltbildner, der vom Logos durchdrungene Mensch ist der religiöse, seinem eignen Bewußtsein entrückte, ekstatisch über sich hinausgehobene, in Gott versenkte und versunkene Mensch. Die drei Hauptmomente der philonischen Philosophie sind die Lehre von Gott, vom Logos und von der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott, d. i. das Schauen Gottes.[1]

2. Kabbala.

Die beiden Hauptschriften der jüdischen Geheimlehre oder Kabbala sind das Buch der Schöpfung (Jezirah) und das des Glanzes (Sohar); der Verfasser der ersten soll Rabbi Akibha sein, Führer und Opfer des Judenaufstandes unter Hadrian, der Verfasser der anderen sein Schüler Schimeon ben Jochai; beide Bücher sind im 17. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden, noch vorher erschien die Himmelspforte (porta coelorum), von einem spekulativen Juden Abraham Cohen Irira verfaßt.

Wie aus dem Eins die unendliche Reihe der Zahlen hervorgeht, so aus der Ureinheit (Ensoph) die Welt, die ersten zehn Lichtströme heißen die Sephiroth, die Welten sind Emanationen: die Welt des Lichts oder die ewige und intelligible Welt, die veränderliche, die geschaffene und die materielle Welt, in der man vegetiert und empfindet (die aziluthische, briathische, jezirathische und asiahtische Welt).[2]

3. Die Gnostiker.

Der Zweck der Gnostiker ist die Gotteserkenntnis (γνῶσις), daher der Name. Hegel nennt als ihre Hauptrepräsentanten Basilides und Valentinus; die beiden anderen Namen, welche noch angeführt werden, Markus und Ptolomäus, gehören zur valentinianischen Gnosis, welche von allen die wichtigste und durch ihre Verzweigung mannigfaltigste ist.

Die drei Hauptpunkte sind erstens das Wesen Gottes als des absolut Verborgenen, Unsagbaren, darum Unerkennbaren, der auch Frieden und Schweigen (σιγή) genannt wird, der Urgrund und Abgrund (ἄβυσσος und βῦθος), wie Valentin sagt, zweitens die Enthüllung oder Offenbarung dieses absoluten Geheimnisses durch Mittelwesen, vor allem durch den Geist (νοῦς) oder Logos, der

[1] Ebendas. S. 16—23. — [2] Ebendas. S. 23—25.

auch die Weisheit (σοφία) heißt; drittens die Vereinigung der menschlichen Seele in ihrem intellektuellen oder Erkenntniszustande mit Gott, das Schauen Gottes.

Die Mittelwesen sind bei Basilides die Oberhäupter der Welten, die erleuchteten und erleuchtenden Archonten, bei Valentinus die Äonen oder Ewigkeiten, welche die göttlichen Emanationen sind und als Äonenpaare, männliche und weibliche, oder Syzygien (συζυγίαι) gefaßt werden. Diese Äonen erfüllen und offenbaren das göttliche Wesen, weshalb sie auch die Erfüllung (πλήρωμα) heißen.

Die besondere Beziehung und Anwendung dieser Lehre auf das Christentum, auf Christus und den heiligen Geist, wodurch sich die Gnosis und der Gnostizismus als eine Entwicklungsform des Christentums im zweiten Jahrhundert darstellt, hat Hegel nicht erörtert.[1]

III. Die neuplatonische Philosophie.

1. Ammonius Sakkas und Plotin.

Wir müssen hier um der Deutlichkeit und Richtigkeit willen die Hegelschen Bezeichnungen umtauschen. Was er „neuplatonische Philosophie" nennt, ist das Kollektivum der alexandrinischen Philosophie, welches auch eklektische Philosophie genannt wird. Was er alexandrinische Philosophie nennt, hat den spezifischen Charakter und Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie und kann schon darum nicht alexandrinisch heißen, weil ihr Schauplatz keineswegs bloß Alexandrien, sondern auch Rom, Athen und Byzanz ist.[2]

Der erste Begründer dieser letzten Philosophenschule des Altertums war Ammonius Sakkas (der Sackträger) in Alexandrien, welcher selbst keine Schriften verfaßt und seinen zahlreichen Schülern, unter denen Longinus und Origenes waren, die Aufzeichnung seiner Lehren verboten hat.

Der literarische, darum eigentliche Begründer der neuplatonischen Philosophie ist Plotin aus Lykopolis in Ägypten (205 bis 270 n. Chr.), der elf Jahre hindurch den Ammonius in Alexandrien gehört (232—243), dann zur Ergründung der persischen und indischen Religion den Kaiser Gordian auf seinem persischen Feldzuge begleitet und nach dessen unglücklichem Ausgange sich nach Rom begeben, wo er seine Schule eröffnet und geleitet hat (245—270 n. Chr.). In den letzten sechzehn Jahren seines Lebens (254—270) hat er seine

[1] Ebendas. S. 26—28. — [2] Ebendas. S. 28—32. Vgl. oben S. 1086 flgd.

Lehre in 54 Büchern niedergeschrieben, welche sein bedeutendster Schüler **Porphyrius** in sechs Enneaden eingeteilt und herausgegeben hat. Plotin hatte 21 Bücher verfaßt, als Porphyrius zu ihm kam (264 n. Chr.). Plotin hatte seine Lehrtätigkeit in Rom eben begonnen, als das tausendjährige Jubiläum der Stadt ein Jahr lang gefeiert wurde (247 n. Chr.). Der Kaiser **Gallienus** wollte ihm eine Stadt in Kampanien schenken, um dort den platonischen Staat zu errichten (Platonopolis); glücklicherweise ist dieser ungereimte Plan nicht ausgeführt worden: der platonische Staat mitten in dem römischen Kaiserreiche, das sich schon dem Untergange zuneigt![1]

Der Grundzug der Lehre Plotins ist **religiös**, nicht bloß die Vereinigung der Seele mit Gott, sondern ihr Aufgehen in ihm, nicht mehr die Unerschütterlichkeit des Willens, sondern das Hinausgerücktsein über alles eigene Wollen und Denken, nicht mehr der Zustand der Ataraxie, sondern der Zustand der **Ekstase** (ἔκστασις) und **Vereinfachung** der Seele (ἅπλωσις). Dieses Endziel der Lehre Plotins ist **mystisch**.

Plotin steht schon in bewußtem Gegensatze zu dem emporstrebenden Christentum und bezweckt durch seine Lehre die Läuterung und Wiederherstellung des griechischen Götterglaubens, des Glaubens an die wundertätige Macht der Opfer und der Götterbilder, an die Einwirkung auf die Götter durch allerhand Zeichen und Worte: eine solche Einwirkung ist **Theurgie**, die Wirksamkeit göttlicher Kräfte und durch dieselben, welche den Lauf und Zusammenhang der Natur durchbricht und aufhebt, ist **Magie**. Von dieser Seite betrachtet, ist die Lehre Plotins und die neuplatonische Philosophie überhaupt **theurgisch**, sie ist **magisch** und im Sinn der heidnischen Volksreligion **wundergläubig** und **abergläubisch**.

Mit diesem Götterglauben hängt genau zusammen, daß Plotin von der Schönheit des Kosmos und der Sinnenwelt erfüllt ist und darum die Weltverachtung der Gnostiker tadelt und verwirft (En. II, 9). Die antichristliche und antignostische Gesinnung gehört zu den historischen Charakterzügen seiner Lehre.

Alle diese Züge sind in dem **Systeme** Plotins begründet, nach welchem ewige und göttliche, von oben herab wirksame Kräfte es sind,

[1] Ebendas. S. 32—36. Hegel sagt, es sei ungewiß, ob Origenes, der Schüler des Ammonius Sakkas, der christliche Kirchenvater war. Ungewiß, aber höchst unwahrscheinlich ist, daß der christliche Origenes ein Schüler des Neuplatonikers war; gewiß aber ist, daß der christliche Origenes kein Kirchenvater war.

welche die Welt bilden, beseelen, allgegenwärtig sind und sich als solche betätigen. Hieraus folgt jener verborgene, mystische und magische Zusammenhang der Dinge, welcher höher und mächtiger ist, als der materielle. Dieses System ist in seinen Grundanschauungen pantheistisch und emanatistisch. Das Urwesen oder Gott ist das Eine und Gute: diese Bestimmung ist platonisch. Aber Gott ist so erhaben, daß er durch keine Prädikate gefaßt, durch keinen Namen genannt werden kann, er ist höher als die Einheit, besser als das Gute, ausschließend alle Unvollkommenheit, darum alles Streben, darum alles Denken und Wollen, er ist jenseits des Besten (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων): diese Bestimmung ist nicht platonisch, sondern neuplatonisch.

Gott ist die Urquelle des Lichts und des Lebens, welche in ihrer Fülle und Überfülle unvermindert bleibt, während ihr die Licht- und Lebensströme entquellen, welche den abwärts gerichteten Stufengang der Welt bilden. Die Läuterung und Vereinfachung, die Entsinnlichung und Entrückung oder Ekstase der menschlichen Seele ist die Rückkehr zu Gott und vollendet den Stufengang der Emanationen zu einem Kreislauf des göttlichen Lebens. In diesem System herrscht ein beständiger Zusammenhang zwischen Gott und Welt, zwischen der intelligiblen und sinnlichen, der geistigen und materiellen Welt, weshalb Hegel mit Recht sagt, daß Plotin in Ansehung des Weltalls mehr aristotelisch als platonisch gesinnt war.

Das zweite göttliche Wesen, die erste Emanation aus der Urgottheit, zugleich der Hervorgang aus dieser (πρόοδος) und die Rückwendung zu ihr (ἐπιστροφή), besteht in dem Anschauen Gottes und ist der Geist (νοῦς), aus dem die Fülle der Ideen oder reinen Gedanken (λόγοι) hervorgeht, die intelligible Welt, die nicht bloß in sich sein, sondern aus sich heraustreten und sich verkörpern will. Dieser Wille zur und diese Energie der Verkörperung ist die Weltseele, aus der die einzelnen Seelen hervorgehen; die körperliche Welt ist die veränderliche und materielle Welt, die Materie ist das Element der Veränderung, der Unbestimmtheit und des Sichselbstentgegengesetztseins, darum der Grund aller Hemmung, alles Mangels und Mangelhaften, auch des Bösen, daher die Notwendigkeit der Überwindung des Bösen durch die Energie der Tugend, was die Gnostiker zu wenig erkannt haben.[1]

[1] Ebendas. S. 36—60 (S. 56 u. 58).

2. Porphyrius und Jamblichus.

Porphyrius (Malchus) aus Tyrus († 304 n. Chr.), der das Leben des Plotin, seines Lehrers, als das eines Wundermannes geschrieben und dessen Werke herausgegeben hat, und Jamblichus aus Chlakis in Syrien († 333 n. Chr.), den seine Schüler den göttlichen genannt haben, der das Leben des Pythagoras als das eines Wundermannes geschrieben hat und die Schrift über die Mysterien der Ägypter verfaßt haben soll, hätten nicht kurzweg zusammengestellt werden sollen, wie Hegel um der Kürze willen getan hat.

Porphyrius ist der bedeutendste, philosophisch und kritisch gerichtete Schüler des Plotin, während Jamblichus, der Begründer einer zweiten Stufe der neuplatonischen Philosophie, nicht mehr auf die Reform, sondern nur noch auf die Restauration des Heidentums, gleichsam mit Haut und Haaren, bedacht ist und an die Stelle der Philosophie die Magie und Theurgie treten läßt.[1]

3. Proklus.

Proklus (412–485 n. Chr.), der Sohn lykischer Eltern aus Xanthus, einer Stadt, deren Schutzgottheiten Athene und Apollo waren, ist in Konstantinopel geboren und, nachdem er in Alexandrien Philosophie und Rhetorik studiert hatte, mit zwanzig Jahren nach Athen gegangen, um die Platoniker Syrian und Plutarch zu hören. Sein Leben hat Marinus in derselben Art beschrieben, wie Porphyrius das des Plotin, und Jamblichus das des Pythagoras; er war der Nachfolger des Proklus im Scholarchat der platonischen Schule zu Athen (485 n. Chr.).

Proklus war Asket, Visionär und Prophet, er hat sich in alle Mysterien einweihen lassen, alle Feste gefeiert, alle Kulte und Zeremonien kennen gelernt und sich selbst den Hierophanten der ganzen Welt genannt. Da alles höhere Wissen ihm als göttlicher Erleuchtungszustand (Mysterium) galt, so legte er ein sehr großes Gewicht auf die orphischen Gedichte und auf die chaldäischen Orakel. Von seinen Schriften sind besonders hervorzuheben seine Kommentare zu Platos Dialogen, namentlich zum sogenannten ersten Alkibiades, zum Parmenides und Timäus, seine platonische Theologie und seine theologische Elementarlehre (στοιχείωσις θεολογική).

Sein Werk bestand in der philosophischen oder doktrinären Restauration des gesamten religiösen Heidentums, nachdem dasselbe

[1] Ebendas. S. 60 u. 61.

in den Weltzuständen schon untergegangen und unwiederbringlich verloren war. Plotin erlebte das tausendjährige Jubiläum der Stadt Rom, Proklus den Untergang des weströmischen Reichs. Er machte aus den heidnischen Volksreligionen, soweit sein Horizont reichte, ein Ganzes, ein philosophisches System, welches er logisch und methodisch mit großer Meisterschaft zu gestalten wußte. Sein Grundthema war die absolute Einheit und deren Selbstentwicklung, er faßte diese Entwicklung triadisch und zwar so, daß jedes Moment der Trias wiederum eine Trias ausmachte. So erscheint das ganze System des Proklus durchgängig als eine Trias von Triaden, deren jede wiederum eine Trias von Triaden bildet.

Ein solches System war in der Emanationslehre angelegt, welche Plotin begründet, aber bei weitem nicht in der systematischen Form und Ordnung durchdacht und ausgeführt hatte, welche erst das bewunderungswürdige Werk des Proklus war. Dieser sah, daß in jeder Emanation drei Momente enthalten sind, da das Hervorgebrachte in dem Hervorbringenden bleibt, aus ihm hervorgeht und heraustritt, aber, weil es demselben angehört und verwandt ist, sich zu ihm zurückwendet. Diese drei Momente sind die Beharrung, der Hervorgang und die Umkehrung (μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή). Es ist aber klar, daß der Prozeß der Emanation in jedem seiner Teile und Teilchen, d. h. in jedem Moment eine solche Trias beschreibt, daher sowohl im Großen und Ganzen als in jedem Teile und Teilchen ein Trias von Triaden bildet. Das erste Moment hat nach Proklus den Charakter des Seins, das zweite den des Lebens, das dritte den des Denkens oder des Geistes, daher bei ihm im Unterschiede von Plotin die intelligible Welt nicht unmittelbar auf das Eine absolute Sein folgt und aus ihm hervorgeht, sondern ein zweites göttliches Wesen (das Leben) dazwischentritt. Auf diese Weise verschafft sich das System des Proklus die Möglichkeit, überall Zwischen- und Mittelwesen einzuschieben, auf daß, wie wir sagen möchten, das Haus voll werde, kein Platz und Plätzchen unbesetzt bleibe. Die Bevölkerung dieses Hauses, welches Proklus in seinem System erbaut hat, ist die ganze heidnische Götterwelt.[1]

Nach dem Tode des Proklus hat die platonische Schule zu Athen noch 44 Jahre fortbestanden, bis der oströmische Kaiser Justinian im Jahre 529 nach Chr. allen heidnischen Philosophenschulen ein Ende

[1] Ebendas. S. 60–79.

machte. Der letzte Scholarch der platonischen Schule war Damascius. Unter den vertriebenen Philosophen, die zunächst nach Persien zum Könige Kosroes auswanderten, war Simplizius, der große Kommentator des Aristoteles. Es war kein vorzeitiges Ende, denn die griechische Philosophie war auch innerlich vollkommen ausgelebt und erschöpft, nachdem ihre Entwicklung von Thales bis Damascius (550 vor bis 529 nach Chr.) mehr als ein Jahrtausend erfüllt hatte; die platonische Schule in Athen von Plato bis Damascius hatte über neun Jahrhunderte gedauert (387 vor Chr. bis 529 nach Chr.).

Hegel blickte auf die neuplatonische Philosophie und auf Proklus, in welchem sie ihre Spitze und Vollendung erreicht hatte, mit dem Gefühl der Bewunderung und einer tiefen Geistesverwandtschaft. Auch sein System hatte zum durchgängigen Thema das Absolute in seiner triadischen Entwicklung; auch er verhält sich zum Christentum und zur christlichen Religion, wie Proklus zum Hellenentum und zur heidnischen Religion, freilich ohne alle die Gebundenheiten, welche den Neuplatoniker kennzeichnen. Nachdem er die neuplatonische Philosophie vorgetragen hat, wendet er sich in einer Parabase, wie sie in seinen Vorlesungen nur an dieser Stelle vorkommt, an seine Zuhörer mit folgenden ausdrucksvollen und ekstatisch bewegten Worten: „Dieser Standpunkt der Neuplatoniker ist also nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist ihm nicht als von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstrakt hier betrachten, ist konkret. «Solches Zeug», sagt man, «das wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinett die Philosophen sich zanken und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen.» Nein! Nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Kabinettsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen; die Andern haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, dieses Mädchen. Wozu der Weltgeist hundert und tausend Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vorteil haben, daß es eine Vergangenheit ist, und in der Abstraktion geschieht."[1]

[1] Ebendas. S. 79–81 (S. 80 flgd.).

Fünfzigstes Kapitel.

Die Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters.

I. Die Kirchenväter.

1. Das orthodoxe System.

Über die weltgeschichtliche Bedeutung des Christentums und seine Erscheinung mit und in dem römischen Kaiserreiche ist in der Philosophie der Geschichte, über den Begriff der christlichen Religion als der absoluten ist in der Religionsphilosophie gehandelt worden. Da beides in Vorlesungen gesagt war, so mußte in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie dasselbe nochmals gesagt und im wesentlichen wiederholt werden; wir dagegen, da jene Erörterungen in dem vorliegenden Werke enthalten sind, dürfen uns darauf zurückbeziehen und unsere Leser an die obigen Abschnitte erinnern.[1]

Was die neuplatonische Philosophie als Aufgabe durchdrang und in ihr als Endziel erstrebt wurde, die Vereinigung des Menschen mit Gott, das war in der christlichen Religion schon erfüllt und erreicht: das Bewußtsein der Gottmenschheit, der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der in Christus vollbrachten Versöhnung der Menschheit mit Gott, der Weltversöhnung und Welterlösung. Es ist der Mensch in Gott, der sich in Gott wissende Mensch, nicht ein vorgestelltes Individuum, nicht ein Phantasiemensch (wie der vergötterte Pythagoras oder Apollonius), sondern der einzelne wirkliche Mensch, dieser Einzelne, in welchem der Logos Fleisch geworden ist. „Es ist notwendig, daß auch gewußt wird, Christus sei ein wirklicher, dieser Mensch gewesen. Dies Dieser ist das ungeheure Moment im Christentum, weil es das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze ist. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden sein können: das Große der Idee konnte erst später eintreten, nachdem der Geist die Idee ausgebildet hatte."[2]

Der Mangel der griechischen Götter, wie Hegel so oft tiefsinnig und nachdrücklich gesagt hat, lag nicht darin, daß sie zu anthropomorphisch waren, sondern darin, daß sie es nicht genug waren: daß ihre Natürlichkeit nur zur Schönheit verklärt, aber nicht, was doch

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXVI. S. 780—787. Kap. XLIV. S. 986; Kap. XLV. S. 997—1011. — [2] Hegel. XV. S. 99—100.

zur menschlichen Natur und Natürlichkeit gehört, durch Leiden und Tod hindurchgegangen war. Christus ist für die Gläubigen kein sinnlich gegenwärtiger Gott, wie für die Tibetaner der Dalailama, nach dessen Tod ein neuer Dalailama kommt, sondern er muß durch Leiden und Kreuzestod, durch Auferstehung und Himmelfahrt zu Gott zurückkehren, im Bewußtsein der Gläubigen sitzend zur Rechten des Vaters, um in Wahrheit Gott zu sein. Darum gibt es vor Pfingsten noch kein Christentum, noch kein Reich Gottes; Christus als der sinnlich Gegenwärtige ist noch nicht Gott, sondern nur der Messias. Darum hat er selbst die Seinigen auf die Notwendigkeit seines Scheidens hingewiesen, und daß er ihnen den Tröster (Paraklet) senden werde, der sie in alle Wahrheit führen solle. Darum ist es nicht bloß historisch unmöglich, sondern auch im Sinne des Glaubens falsch und töricht, die Gemeinde auf das sogenannte Urchristentum, welches der Messiasglaube ist, zurückführen zu wollen, denn das Christentum als der Glaube an die Gottmenschheit und Welterlösung hat die Anlage und Aufgabe, Weltreligion zu werden und zu sein.

Gott ist Geist und seine ewige Geschichte besteht darin, daß er schafft, sich in der Welt, d. h. im menschlichen Bewußtsein offenbart, wie er ist, und in einem Reiche Gottes auf Erden, d. h. in der gläubigen Menschheit zu sich zurückkehrt und bei sich bleibt. Das erste Moment ist Gott, das zweite Christus, das dritte der heilige Geist: diese drei Momente sind nicht eines dem andern subordiniert, sondern koordiniert; ihre Einheit ist die Dreieinigkeit. Diese Dreieinigkeit ist die Wahrheit. Darin liegt die Verwandtschaft und der Gegensatz zwischen der neuplatonischen Philosophie und dem Christentum.

Diese Wahrheit für die denkende Erkenntnis ausgebildet, d. h. in allgemeingültige Sätze gefaßt und dadurch die Kirche innerlich begründet zu haben, ist das Werk und Verdienst der Kirchenväter. Die Dogmen geben die richtigen, d. h. kirchlich korrekten Begriffe von Gott, von Christus und vom Menschen, sie bilden das orthodoxe System. Der richtige Begriff von Gott ist die Trinität, der richtige Begriff von Christus die Gottmenschheit, der richtige Begriff vom Menschen die Erbsünde, von welcher uns die göttliche Gnade erlöst. Denn die menschliche Natur ist erblich, und was der Mensch Böses tut, beruht auf einem natürlichen Triebe, darum ist der Mensch von Natur böse.[1]

[1] Hegel. XV. S. 83–101.

2. Die Heterodoxien und Ketzereien.

Hieraus entsteht durch die Antithese das Gegenteil: der unrichtige Glaube und der Unglaube, die Heterodoxie und die Ketzerei. Die Hauptformen sind die Verneinung der Trinität und der Gottheit Christi, die Verneinung der Menschheit Christi und die Verneinung der Erbsünde. Die Gegner der Trinität und der Gottheit sind Arius und die Arianer, die Gegner der wirklichen Menschheit oder menschlichen Natur Christi sind die Gnostiker als Doketen, welche behaupten, daß Christus nur zum Scheine Mensch war, nur einen Scheinleib hatte, nur zum Scheine gekreuzigt wurde usf.; auch die in Persien von Mani gestiftete Sekte der Manichäer waren Doketen; endlich die Gegner der Lehre von der Erbsünde und der unbedingten Gnade sind Pelagius und die Pelagianer.[1]

3. Die Kirche.

Was aber die Kirche selbst betrifft, dieses Reich Gottes auf Erden, so muß man sich dasselbe nicht allzubrüderlich und lämmleinartig vorstellen, denn so ist es auf Erden nicht gemeint, die Wirklichkeit braucht ganz andere Gefühle, Anstalten und Taten. Der Glaube will zunächst derb und handgreiflich gefaßt werden, er bedarf neuer barbarischer Völker, denn es ist die Art der Barbaren, das Geistige auf sinnliche Weise zu nehmen, und zwar bedarf er der nördlichen Barbaren oder der germanischen Völker, denn zu der Art der germanischen Völker gehört die Innerlichkeit, das Insichsein oder die Gemütstiefe. Die Philosophie der germanischen und mittelalterlichen Welt ist die Scholastik, die zu ihrer Fortbildung und Vollendung die aristotelische Philosophie in sich aufnehmen mußte und dazu neuer Belehrungen bedurfte, die zunächst nur vom Morgenland und zwar von den arabischen Philosophen ausgehen und vermittelt werden konnten.[2]

II. Die arabischen Philosophen.

1. Die syrischen Philosophen.

Nachdem der Islam in kurzer Zeit durch schnelle Eroberungen ein Weltreich geworden war, so gedieh in seiner Mitte auch die Pflege der Künste und Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, welche in Syrien, in den Schulen zu Antiochien, Berytus und Edessa betrieben, deren Werke, namentlich die aristotelischen, in das

[1] Ebendas. S. 101—105. — [2] Ebendas. S. 105—109.

Syrische (Aramäische), aus dem Syrischen in das Arabische, auch unmittelbar aus dem Griechischen in das Arabische übersetzt wurden. So bildete die syrische Philosophie das Mittel- und Verknüpfungsglied zwischen der griechischen Philosophie, nämlich der aristotelischen im Lichte der neuplatonischen, und der arabischen. Zunächst brauchte man die Philosophie als eine Waffe gegen sie selbst zum Schutze und zur Verteidigung der Religion. Nach der Angabe des Moses Maimonides nennt Hegel als solche die syrischen Philosophen, welche die Weisen des Worts oder die Redenden (Medabberim) hießen und durch atomistische, skeptische und pantheistische Lehren zeigen wollten, daß alle philosophische Erkenntnis unmöglich sei.[1]

2. Die arabischen Philosophen.

Schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts unter dem Kalifat des Harun al Raschid († 786 nach Chr.) wurden zu Bagdad, wo die syrische Sprache als Volkssprache lebte, Übersetzungen griechischer Werke, namentlich medizinischer, veranstaltet.

Die großen arabischen Philosophen und Kommentatoren, deren literarische Wirksamkeit sich von den Anfängen des 9. bis in die Anfänge des 13. Jahrhunderts erstreckt haben, sind Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Thophail und Averroes.

Alkendi und Alfarabi haben die aristotelische Logik erklärt und dadurch einen bemerkenswerten Einfluß auf die Scholastik geübt; Algazel (in Bagdad 1127 gestorben) war der bedeutendste arabische Skeptiker und schrieb im Interesse der Religion und des Glaubens an die Worte des Propheten seine destructio philosophorum. Avicenna aus Bochara (984—1064) und Averroes († 1217) sind die beiden großen Kommentatoren des Aristoteles, Averroes durch richtiges Verständnis der unvergleichlich größte.

3. Die jüdische Philosophie.

Hegel nennt nun den größten, Moses Maimonides, der in Kordova geboren wurde (1131, im Jahre der Welt 4891) und in Ägypten gelebt hat. Sein Hauptwerk heißt More Nevochim (Doctor perplexorum, Führer der Verirrten); er hat die aristotelische Philosophie zur Begründung der jüdischen Religion und zur Erklärung der mosaischen Schriften angewendet, wobei er sich der ungeheuren Differenz wohl bewußt war, daß nach Aristoteles die Welt und die Materie ewig, dagegen nach Moses zeitlich, vergänglich und nichtig ist.[2]

[1] Ebendas. S. 110—117. — [2] Ebendas. S. 117—120.

III. Die scholastische Philosophie.

1. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte.

Wie Moses Maimonides zur jüdischen Religion, so verhalten sich die Scholastiker zur christlichen: nämlich erklärend, begründend, beweisend; sie machen nicht die Lehrsätze des Glaubens (Dogmen), sondern setzen sie voraus und sind bestrebt, sie verständlich zu machen, sie sind nicht die Väter, sondern die Lehrer der Kirche, nicht patres, sondern doctores ecclesiae. Ihr Zeitalter umfaßt im weitesten Umfange ein Jahrtausend und erstreckt sich vom 6. bis zum 16. Jahrhundert; der Name ist von den Schulen entlehnt, von den Kloster- und Domschulen, in denen Unterricht erteilt wurde; der die Aufsicht darüber führende Domherr hieß Scholastikus. Die Lehrmittel, womit die Scholastik begann, waren die dürftigsten: die Einleitung des Porphyrius zum Organon des Aristoteles (Isagoge) und diejenigen Schriften des letzteren, welche der Römer Boëthius übersetzt und erklärt hatte.

Den Höhengang der Scholastik beschreibt das 12., 13. und 14. Jahrhundert, die Höhe ist das dreizehnte Jahrhundert, der Gipfel ist Thomas Aquinas; der Hauptort und gleichsam Herd der theologisch entwickelten Scholastik ist Paris, die Sorbonne als Versammlung der Doktoren und die Universität, welche im Anfang des 13. Jahrhunderts als solche hervortrat und im Jahre 1270 in vier Fakultäten geteilt wurde.

In der mittelalterlichen, aus der Revolution der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt herrscht durchgängig der Zug der Entgegensetzung und Entzweiung. Die siegreichen Völker wurden von der in den eroberten Ländern vorgefundenen Macht des Geistes beherrscht und ihr unterworfen: diese Macht des Geistes ist die der Geistlichen, der Priesterschaft im Gegensatze zu den Laien und in der Herrschaft darüber. Die Kirche, welche ein Reich sein soll und will, welches nicht von dieser Welt ist, hat sich dergestalt verweltlicht, daß sie nur von dieser Welt war oder wurde. „Alle Leidenschaften, die Herrschsucht, Habsucht, Gewalttätigkeit, den Betrug, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Roheit wird sie an sich haben; und sie gehören eben so zu dem Regiment.“ Das allgemeine Leben zerfällt in zwei Reiche, das geistlich-weltliche Reich und das weltliche, Kirche und Feudalstaat, Papst und Kaiser. „Zwei absolut wesentliche Prinzipien zerschlagen sich aneinander: die weltliche Roheit, die Knorrigkeit des indivi-

duellen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung." In diesem Kampfe siegt zunächst die Kirche. Das individuelle Leben entzweit sich in den Gegensatz des Heiligen und Profanen. „Wir sehen die Abwechslung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Kultus: und dann wochenlang ein Leben der rohesten Eigensüchtigkeit, Gewalttat und grausamsten Leidenschaft." Man braucht nur an das Gebahren der Kreuzfahrer zu erinnern.[1]

Das religiöse Bedürfnis nach der Gegenwart und Anschauung Christi verkehrt und befriedigt sich in der Vorstellung der Hostie, die durch die priesterliche Weihe geheiligt wird und nach wie vor ein äußerliches, gleichgültiges, religiös wertloses Ding ist und bleibt. Der Charakter der Entzweiung und des Widerspruchs trifft auch die Philosophie des Mittelalters. Das Denken ist die Betätigung der höchsten geistigen Selbständigkeit und Freiheit; das scholastische Denken gilt sich selbst als unfrei, als selbstlos und abhängig von dogmatischen Voraussetzungen, die es beweisen soll, aber nicht prüfen darf.[2]

2. Johannes Scotus Erigena.

Die mittelalterliche Kirche bildet ein Stufenreich der Hierachie, das aus der jüdischen hervorgeht, zur kirchlichen (ekklesiastischen) emporsteigt und sich in der himmlischen, die durch die Ordnungen der Engel bis zum Throne Gottes reicht, vollendet. Diese Ordnungen, welche sich in Triaden abstufen, erscheinen als göttliche Emanationen, gleich den neuplatonischen Anschauungen, welche Plotin auf die heidnische Götterwelt angewendet und Proklus methodisch eingerichtet hatte. Jetzt wird Proklus gleichsam christianisiert, die neuplatonische Emanationslehre wird auf das Christentum, die Kirche, die Hierarchie übertragen, welche der mittelalterlichen, germanischen Welt als das eigentliche Mittelglied zwischen der Welt und Gott gilt. So entstehen im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, wahrscheinlich in Athen, Schriften über die mystische Theologie und die himmlische Hierarchie, welche dem Dionysius Areopagita zugeschrieben werden, den nach der Apostelgeschichte Paulus in Athen bekehrt und welcher selbst nach der Legende die Gemeinde von Paris gestiftet haben soll (Saint-Denis). Der oströmische Kaiser Michael Balbus hat diese Schriften Ludwig dem Frommen, dem Sohne Karls des Großen, geschenkt (824), und Johannes Scotus Erigena aus Schottland oder Irland hat dieselben in das La-

[1] Ebendas. S. 130—136. — [2] Ebendas. S. 136—142.

teinische übersetzt. Seine Blüte fällt etwa in das Jahr 860, wo er, von Karl dem Kahlen, dem Enkel Karls des Großen, berufen, an der Hofschule in Paris lehrte. Sein Hauptwerk hieß «De divisione naturae». Er war des Griechischen nicht unkundig und in seiner Denkart neuplatonisch und monistisch gesinnt, weshalb er in den Fragen der Trinität, der Prädestination und der Abendmahlslehre (Transsubstantiation), welche das neunte Jahrhundert bewegten, den Grundsätzen der römischen Kirche zuwiderlief und von Bischöfen, Synoden und dem Papste selbst verdammt wurde.[1]

3. Die Richtungen der Scholastik.

Hegel hat den historischen Entwicklungsgang der Scholastik und den Zusammenhang ihrer Richtungen mit ihren Zeitaltern nicht erkannt und darum die letzteren ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge nur zu gruppieren und zu exemplifizieren gesucht. Er unterscheidet sechs solcher Gruppen.

Die erste bezeichnet er als die „Metaphysische Begründung der Glaubenslehre"; ihre Repräsentanten sind Anselmus von Aosta (1034—1109), Mönch im Kloster zu Bec, seit 1093 Erzbischof von Canterbury, und Abälard. Anselmus macht den Glauben zum Realgrunde (Quelle) der Erkenntnis und diese, soweit ihr Vermögen reicht, zum Erklärungsgrunde des Glaubens, er hat in der Schrift «Cur Deus homo» den Erlösungsbeweis (Satisfaktionstheorie) und in seinem Proslogium den Gottesbeweis durch das ontologische Argument geführt. Abälard (1079—1142), bekannt durch seine Gelehrsamkeit, noch bekannter in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloise und seine Schicksale, sucht die Trinität auf philosophische Art zu beweisen und lehrt in Paris vor Tausenden.

Die zweite Richtung ist die „Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs", die notwendige Aufgabe bestand darin, die Theologie wissenschaftlich, d. h. systematisch oder, wie der zeitgemäße Ausdruck hieß, summistisch zu fassen, wobei zwischen den Summen der Sentenzen und den theologischen Summen oder zwischen den Summen des zwölften und denen des dreizehnten Jahrhunderts genau unterschieden werden mußte, was Hegel nicht getan hat. Dazwischen liegt die erweiterte Kenntnis der aristotelischen Philosophie, der Metaphysik, Physik usf., welche Kenntnis von den arabischen Philosophen und Kommentatoren herkam. Erst dadurch

[1] Ebendas. S. 142—144.

entstand die Scholastik in Folio, die philosophischen und theologischen Summen, welche das 13. Jahrhundert, diesen Höhengang der Scholastik kennzeichnen. Diesen Unterschied hat Hegel ignoriert und deshalb den Petrus Lombardus von Novara, welcher die erste «summa sententiarum» in vier Büchern verfaßt hat, und den Thomas von Aquino aus dem gräflichen Geschlecht der Aquinaten im Neapolitanischen, der den Aristoteles und den Lombarden kommentiert und eine philosophische und theologische Summe geschrieben hat, als zusammengehörig betrachtet in gleicher Richtung und auf gleichem Fuße. Petrus Lombardus starb 1164 in Paris, Thomas 110 Jahre später auf dem Wege zum Konzil in Lyon. Der Gegner des Thomas ist Johannes Duns Scotus aus Dunston in der englischen Grafschaft Northumberland, der in Paris 1304, in Köln 1308 auftrat, wo er die größten Triumphe feierte und plötzlich starb. Er hat die scholastische Disputiermethode auf den Gipfel getrieben und in einer Weise ausgebildet und zugeschärft, die aller Systematik zuwiderlief; darum ist er der Urheber der quodlibetanischen Methode geworden, über alle möglichen und beliebigen Gegenstände sowohl zu disputieren als zu schreiben. Thomas war Dominikaner, Scotus Franziskaner, Petrus Lombardus hieß der «Magister sententiarum», Thomas «Doctor angelicus», Scotus «Doctor subtilis».

Als die dritte Richtung bezeichnet Hegel „das Bekanntwerden mit den aristotelischen Schriften" und nennt als ihre Repräsentanten den Alexander von Hales, «Doctor irrefragabilis», und Albertus Magnus aus dem Geschlechte von Bollstädt, aus Lauingen in Schwaben (1193—1280), er war der berühmteste deutsche Scholastiker, Dominikaner und Ordensprovinzial in Köln, er hat mit Hilfe der arabischen Kommentatoren die Werke des Aristoteles erklärt, verstand aber selbst weder arabisch noch griechisch und hatte von der griechischen Philosophie die allerverkehrtesten Vorstellungen. Die Epikureer hielt er für Leute, die auf der faulen Haut liegen (ἐπ cutem) und die Stoiker für Hallensteher: die alten Philosophen hätten ihre Lehre in Verse gebracht und in Hallen gesungen, gleich den Chorschülern; Pythagoras, Sokrates, Plato und Speusippus seien Stoiker gewesen![1]

[1] Albertus Magnus hatte eine in den Augen seines Zeitalters so unermeßliche Gelehrsamkeit, daß er für einen Zauberer galt, welcher „Wilhelm von England" mitten im Winter in einem blühenden Garten zu Köln empfangen und

Als die vierte Richtung nennt Hegel den „Gegensatz von Realismus und Nominalismus". Es handelt sich um die Realität der Universalien oder des Allgemeinen: ob ihm wahrhafte Wirklichkeit oder nur nominale Geltung zukomme? Als Vertreter des Nominalismus werden angeführt Roscelin, Walther von Montagne, William Occam und Buridan. Roscelin, der die Trinität verneint und für Tritheismus erklärt hat, weshalb er von der Synode zu Soissons verurteilt wurde (1092), ist der Vorläufer, Wilhelm Occam aus dem Dorfe Occam in der englischen Grafschaft Surrey der eigentliche Begründer des Nominalismus, er hat den Kaiser Ludwig den Bayer gegen den Papst verteidigt, wurde in den Bann getan (1328) und starb in München (1343). Daß Buridan Determinist gewesen und von seinen Gegnern durch das Bild oder Beispiel des Esels, der zwischen Heu und Gras verhungert, bekämpft worden sei, ist falsch. Buridan war Indeterminist, wie alle Nominalisten, die von Scotus herkommen; er soll das Beispiel vom Esel gebraucht haben, um die Deterministen zu widerlegen, denen zufolge der Esel in der angeführten Situation verhungern müßte; aber kein Esel ist so dumm, daß er den Deterministen zu Liebe zwischen Heu und Gras umkommt.

Die fünfte Richtung bezeichnet Hegel als „formelle Dialektik" und nennt Julian, Erzbischof von Toledo, und Paschasius Radbertus. Unter dieser formellen Dialektik versteht Hegel die erfinderische Beschäftigung der Scholastik mit zahllosen, äußerlichen, religiös vollkommen wertlosen und absurden Fragen, welche entstehen, sobald man den Inhalt der Glaubenssätze auf die äußeren Umstände bezieht und in deren Einzelnheiten verfolgt. Geglaubt wird die Auferstehung des Fleisches. Aber in welchem Alter, in welcher Gestalt und Leibesbeschaffenheit usf. werden die Toten auferstehen? Geglaubt wird die Geburt Christi durch die Jungfrau. Aber wie hat es sich mit den näheren Umständen und der Art und Weise, wie die Jungfrau geboren hat, verhalten? Dies untersucht Paschasius Radbertus in seinem Werk «de partu beatae virginis». „Es sind viel Fragen aufgeworfen worden, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können."

bewirtet habe (S. 160). Ob dieser blühende Garten ein Wintergarten, also kein Zaubergarten war, wollen wir dahingestellt sein lassen, aber der Gast war kein „Wilhelm von England", sondern Wilhelm von Holland, der deutsche Gegenkönig, der als römischer Kaiser in Aachen gekrönt wurde (1248).

Es ist doch befremdlich, daß Hegel von dem für den Kultus, die Kirche und die Scholastik hochwichtigen Werke des Paschasius Radbertus «De corpore et sanguine Domini» (831) mit keiner Silbe geredet hat.

Die sechste Richtung heißt „Mystiker". Wir erwarten umsonst, daß von den Viktorinern im zwölften, von Bonaventura im dreizehnten Jahrhundert, von dem Meister Eckart und den tiefsinnigen deutschen Mystikern die Rede sein wird, sie werden mit keiner Silbe erwähnt. Genannt werden Johann Charlier oder Gerson und seine theologia mystica, Raimund von Sabunde und seine theologia naturalis (1437), Roger Baco, der das Schießpulver, Spiegel und Ferngläser erfunden habe († 1294), und Raimund Lullus aus Majorca (1234—1315), der die große, nach ihm genannte lullische Kunst erfunden hat, wodurch der ganze Inhalt der Scholastik in Ansehung aller denkbaren Subjekte, aller denkbaren Prädikate und aller denkbaren Urteile und Schlüsse vollkommen erschöpft und vermöge einer Drehscheibe allen ad oculos demonstriert werden sollte.[1]

IV. Renaissance und Reformation.

1. Die Auflösung der Scholastik.

Die Kirche des Mittelalters ist und will Theokratie sein, ein Reich Gottes auf Erden, welches der Welt und Wirklichkeit gegenübersteht und sich entgegensetzt, ein Reich, welches nicht von dieser Welt sein will, darum diese Welt unterwirft und beherrscht. Die kirchlichen Glaubensobjekte gründen sich nicht auf gegenwärtige, sondern auf geschehene und vergangene Tatsachen, der Schauplatz der heiligen Geschichte ist ein fernes, in der Hand der Ungläubigen befindliches Land. Hieraus entsprang jene Sehnsucht des Abendlandes nach dem Morgenlande, jene Begierde, die heiligen Orte, Nazareth, Bethlehem, Jerusalem, den Ölberg, Gethsemane und Golgatha mit eigenen Augen zu schauen, woraus als ihrem religiösen Beweggrunde die Kreuzzüge hervorgingen, sie sind aus einer Täuschung hervorgegangen und haben mit einer Enttäuschung geendet: die Kreuzfahrer haben das Grab Christi gesucht und ein Grab erobert. „Grab ist Grab." „Sie finden auch nur das Grab, das ihnen selbst entrissen wird. «Aber du lässest ihn im Grabe nicht, du willst nicht, daß dein Heiliger verwese.»"

[1] Ebendas. S. 144—177.

Die Frucht der Kreuzzüge war ein neuer religiöser und ein neuer weltlicher Sinn; dieser letztere entwickelte sich aus dem Verkehr mit dem Orient und dem griechischen Reich; die neue weltliche Bildung bestand im Handel, in der Erfindung und Entfaltung der Wissenschaften, Gewerbe und Künste. Man suchte den Seeweg nach Indien und entdeckte fast gleichzeitig diesen Seeweg und Amerika. Die Errichtung großer Handelsplätze hatte die Entstehung großer und reicher Handelsstädte in Italien, in den Niederlanden und am Rhein zur Folge, Bürgerrepubliken, welche dem Feudalstaat und den Zuständen des Rittertums zuwiderliefen und den Grund zu neuen, rechtlichen und vernünftigen Formen der sozialen und politischen Ordnung legten.

Es handelt sich um eine dreifache Aufgabe, deren gemeinsames Thema die Befreiung des Geistes aus den Fesseln der Scholastik war; diese Befreiung betrifft erstens den Aristoteles, der am Ende ein kirchlicher Philosoph geworden war, nicht bloß den Aristoteles, sondern — denn die Dinge hängen zusammen — die griechische Philosophie überhaupt und die gesamte menschliche Bildung des klassischen Altertums (humaniora), zweitens die Wissenschaft und Erkenntnis der Natur, die das Joch der Theologie abwerfen mußte, drittens die Religion und das Christentum selbst. Diese Befreiungen sind nicht neue Schöpfungen, sondern Wiederbelebungen und Wiedergeburten: die erste Befreiung ist die Wiederbelebung des Altertums oder die Renaissance, die zweite ist die Wiederbelebung der Naturphilosophie, die dritte ist die Wiederbelebung des Christentums und der christlichen Religion oder die Reformation. Die Renaissance ist ihrem Ursprunge nach italienisch, die Reformation ist deutsch.[1]

2. Renaissance.

Die nächsten Themata der wiederzubelebenden Philosophie des Altertums sind Plato und Aristoteles, die stoische und epikureische

[1] Ebendas. S. 177—189. Über die Kreuzzüge vgl. oben Buch II. Kap. XXXVII. S. 797—801. Hegel nennt als Repräsentanten der Renaissance: „Pomponatius, Bessarion, Ficinus, Pico, Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont, ciceronianische Popularphilosophie"; er nennt als Repräsentanten der Naturphilosophie: „Cardanus, Campanella, Bruno, Vanini, Petrus Ramus". Da nun die Tätigkeit des Ramus sich gar nicht auf die Naturphilosophie, sondern auf und gegen den Aristoteles bezieht, so wollen wir den Ramus zu der ersten Reihe zählen. Allerdings heißt es im Inhaltsverzeichnis nicht Renaissance, sondern „Wiederaufleben der Wissenschaften. A. Studium der Alten. B. Eigentümliche Bestrebungen der Philosophie". Solche Bezeichnungen treffen nicht das Wesentliche.

Lehre, die eklektische Lebensweisheit, wie sie aus dem gemäßigten Skeptizismus der neuen Akademie hervorgeht, und die neuplatonische Philosophie.

Ein anderer ist der scholastische Aristoteles, ein anderer der echte: jener muß die Unsterblichkeit der Seele beweisen, dieser, wie Averroes zur Genüge gezeigt hat, bejaht die Unsterblichkeit und Immaterialität des denkenden Geistes, verneint dagegen die der individuellen Seele, d. h. er verneint die persönliche Unsterblichkeit, woran der Kirchenlehre allein und alles liegt. Diese Differenz hat Pomponatius in seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele (de immortalitate animae) klargestellt (1534).

Die Wiederbelebung der stoischen Lehre wird durch Lipsius betrieben, die der epikureischen durch Gassendi, der schon in die Zeit und zu den Gegnern des Descartes gehört; die eklektische Lebensweisheit und die darauf gegründeten Lebensbetrachtungen durch die Ciceronianische Popularphilosophie, die in Erasmus einen ihrer geistreichsten und berühmtesten Schriftsteller findet. Das Thema solcher Betrachtungen ist, „was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen".[1]

Die wichtigste und erfolgreichste Wiederbelebung ist die der platonischen Philosophie durch den Kardinal Bessarion von Trapezunt, vor allen durch Marsilius Ficinus in Florenz (1433—1499), der die Werke Platos ins Lateinische übersetzt und die neuplatonische Philosophie nach Plotin und Proklus kennt und kennen lehrt. Er wirkte im Dienste des Cosimo (Cosmus) aus dem Geschlechte der Medici (1389—1464), der nach seiner Rückkehr aus dem Exil die platonische Akademie in Florenz gründet und wiedererweckt, nachdem sie vor mehr als neun Jahrhunderten in Athen zu Grabe gegangen war; Johannes Picus von Mirandola wollte in Rom über neunhundert Thesen disputieren, von denen fünfundfünfzig aus Proklus stammten.[2]

Gleichzeitig wurde auch die der neuplatonischen Philosophie verwandte Lehre der Kabbala wiederbelebt. Man wollte kirchlicherseits die kabbalistischen Schriften und die gesamte hebräische Profan=

[1] Ebendas. S. 193. Anspielung auf das Thema der schillerschen Votivtafeln. — [2] Ebendas. S. 190—196. Daß Cosmus der (pater patriae), der Stifter der platonischen Akademie und Begründer des mediceischen Mäcenatenruhms, in den hegelschen Vorlesungen „Cosmus II." genannt wird (S. 194), ist unrichtig, er war der zweite der nennenswerten Mediceer, aber kein Fürst.

literatur vernichten, wogegen der deutsche Humanist Joh. Reuchlin (Kapnio) aus Pforzheim (1455—1522) dieselben siegreich verteidigt und geschützt hat (1514—1519).

Die Wiederbelebung des echten Aristoteles erweckte den Gegensatz wider den Aristoteles überhaupt, insbesondere wider seine Logik und Dialektik und deren bisher unbestrittene Herrschaft. Diesen Gegensatz zur Umgestaltung und Vereinfachung der Logik betrieb mit dem unerschrockensten Eifer und Mut Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515—1572), der in seiner Disputation zu Paris die erschreckliche Thesis siegreich verteidigte: „Alles, was Aristoteles gelehrt hat, ist falsch". Der Einfluß seiner neuen Lehre war so mächtig, daß sie Schulen und Parteien hervorgerufen hat: Ramisten, Antiramisten und Semiramisten. Einer seiner Kollegen und Feinde, Carpentarius, hat die Banditen gedungen, welche ihn in der Bartholomäusnacht ermorden sollten und auf die grausamste Art umgebracht haben.[1]

3. Naturphilosophie.

Die Wiederbelebung der griechischen Philosophie, deren erstes und fortwirkendes Thema der Begriff der Natur war, mußte die originelle Erneuerung der Naturphilosophie fordern und hervorrufen: diese ist, wie die Renaissance, zu der sie als einer ihrer Bestandteile gehört, italienischer Herkunft und Art und heißt darum die italienische Naturphilosophie. Hegel nennt vier Namen, welche italienische Personen und Charaktere bezeichnen: Hieronymus Cardanus aus Pavia (1501—1575), Professor der Mathematik und Medizin in Mailand, Erfinder der Regel zur Auflösung der Gleichungen dritten Grades (regula Cardani), Thomas Campanella aus Stylo in Kalabrien (1568—1619), der siebenundzwanzig Jahre in einem Kerker zu Neapel gefangen war; Jordanus (Giordano) Bruno aus Nola im Neapolitanischen (1548? bis 1600), in welchem Jahre ihn die Inquisition in Rom verdammt und er den qualvollsten Feuertod auf dem Campo di fiore standhaft erduldet hat (17. Februar 1600); Julius Cäsar (so nannte er sich selbst, er hieß Lucilius) Vanini aus Taurozano im Neapolitanischen (1586—1619), in welchem Jahre er von der Inquisition verdammt und in Toulouse verbrannt wurde, nachdem man ihm vorher die Zunge herausgerissen hatte. — Wir vermissen einen Namen, welcher der erste dieser Reihe sein sollte, da er die ganze Richtung

[1] Ebendas. S. 224—226.

und Schule begründet hat: Bernardino Telesio aus Cosenza in Kalabrien (1509—1588), der Stifter der cosentinischen Akademie.

Die originelle Erneuerung der Naturphilosophie bedeutet, daß nicht nach fremder überlieferter Richtschnur, sondern selbständig nach eigenen Grundsätzen (juxta propria principia) philosophiert werden soll. Die Originalität gilt nicht bloß von den Grundsätzen, sondern auch, und zwar in eminenter Weise von den Charakteren. Beides hängt genau zusammen. Die Originalität der Charaktere bedeutet die persönliche und gewollte Unabhängigkeit von den herkömmlichen Gesinnungen und Gewohnheiten, welche Überlieferung, Sitten und Gesetze mit sich bringen. Dadurch entsteht ein Ringen und Kämpfen dieser Charaktere mit den vorhandenen Mächten der Welt, ein ungestümer, unbändiger, wilder Lebensdrang und Weltdurst, der sie auf die Wildbahn treibt und höchst wechselvolle, unglückliche und tragische Schicksale zur Folge hat. Das Exemplar einer solchen Charakter- und Lebensart liefert uns Cardanus in seiner Lebensbeschreibung (de vita propria). Es besteht ein sehr charakteristischer Zusammenhang zwischen der «vita propria» und den «propria principia».

Der größte Geist unter diesen italienischen Naturphilosophen ist Giordano Bruno, der auf seiner abenteuerlichen Weltfahrt (1582 bis 1592) die Kutte und die Gelübde des Dominikanermönchs von sich warf und in einer Reihe von Schriften dialogischer, poetischer und abhandelnder Art sein pantheistisches und enthusiastisches Gottesbewußtsein im stärksten Gegensatze wider die Lehren und den Kultus der katholischen Kirche aussprach. Die Hauptorte seiner vagierenden Aufenthalte waren Genf, Lyon, Paris, London, Wittenberg (1586), Helmstädt (1859), Frankfurt a. M. und Venedig; hier fiel er durch einen verräterischen Scheinfreund in das Netz der ihm auflauernden Inquisition, wurde nach Rom ausgeliefert und erlitt das uns bekannte Schicksal. Ein Deutscher, der ihm feindlich gesinnt war, stand vor dem Scheiterhaufen und weidete sich an den Qualen des Opfers, er hieß Scioppius und verhielt sich zu Giordano Bruno, wie Carpentarius zu Petrus Ramus. Die Hauptgruppe seiner italienischen Schriften erschien in London, die seiner lateinischen in Frankfurt a. M. Von den ersten nennt Hegel besonders die Schrift «della causa, principio ed uno».

An der Lehre des Bruno unterscheidet Hegel zwei Seiten: die

eine, welche er die philosophische nennt, ist der Pantheismus oder die Lehre von der All-Einheit der Dinge, die andere ist die lullische Kunst, worüber Bruno viele seiner Wandervorlesungen gehalten hat; jene erste Seite hat den Charakter und Weltruhm seiner Lehre wie das Schicksal seiner Person ausgemacht.

Der Pantheismus lehrt die Unermeßlichkeit des Universums, eine Weltansicht, welche aus der heliozentrischen (kopernikanischen) Grundanschauung mit Notwendigkeit hervorgeht und keine andere Gottheit anzuerkennen vermag, als die der Welt inwohnende oder immanente, diese Gottheit ist die eine und einzige Substanz oder das All-Eine. Darum lehrt Bruno die Einheit von Materie und Form: die Form ist die tätige Vernunft oder der Geist, welcher der Materie inwohnt und sie von innen heraus formt und gestaltet, belebt und beseelt: sie ist der innere Weltkünstler, die wirkende und zugleich zwecktätige Ursache aller Dinge. Die Form ist der Materie immanent, eine ist schlechthin nicht ohne die andere, so daß die Materie selbst diese Umbildungen hervorbringt und dieselbe Materie durch alle hindurchgeht. „Was erst Same war, wird Gras, hierauf Ähre, alsdann Brot, Nahrungssaft, Blut, tierischer Same, ein Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse.“ „Diese Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens ist eine sehr wichtige Bestimmung; die Materie ist nichts ohne die Wirksamkeit, die Form also das Vermögen und innere Leben der Materie.“ Die Formen sind zugleich Urbilder und Abbilder, ideal und real. „Aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Teilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Äußerlichkeit, ist die ewige Natur nicht mehr, was sie ist und sein kann; sondern ein solcher Teil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips. So schrieb Bruno auch ein Buch de umbris idearum.“

Wie sich aus dem Keim der Embryo, aus diesem der Mensch, so entwickelt sich das Weltall aus dem Urgrunde, das Größte aus dem Kleinsten, das Maximum aus dem Minimum, das sich zu jenem verhält, wie das Eins zu den Zahlen, das Atom zu den Körpern, die Monade zum All der Dinge. Das Kleinste und Größte sind die Extreme. „Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst.“ So sagt Bruno

im IV. Dialoge seiner Schrift della causa usf. Und Hegel fügt hinzu: „Dies ist ein großes Wort, die Entwicklung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Notwendigkeit von Bestimmungen ist“.[1]

Die lullische Kunst, deren Erfinder und Namen wir kennen gelernt haben, heißt bei Bruno auch ars combinatoria und steht in der engsten Verknüpfung mit seiner philosophischen Weltansicht von der Einheit des Universums und der in ihm waltenden Vernunft. Dieselbe Kraft, die in den Dingen, in Metallen, Pflanzen und Tieren bewußtlos bildend und gestaltend wirkt, wirkt im Menschen denkend, selbstbewußt, sich und ihre Werke erkennend. Dem Zusammenhang der Dinge entspricht der Zusammenhang der Gedanken; in der Übereinstimmung beider besteht die Einheit von Sein und Denken, von Objekt und Subjekt. Auf diese Übereinstimmung, auf diesen Zusammenhang der Gedanken oder subjektiven Vernunftbestimmungen gründet Bruno seine lullische oder kombinatorische Kunst, welche bei ihm die dreifache Bedeutung der Topik im aristotelischen Sinn, der Mnemonik oder Gedächtniskunst und der Logik oder logischen Philosophie hat, in welcher letzteren Bedeutung sie Hegels Interesse und Anerkennung in hohem Maße gewinnen mußte. „Das Hauptbemühen des Bruno war hiernach das All und Eine nach der lullischen Kunst als ein System von Klassen geordneter Bestimmungen darzustellen.“ „Alle Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des inneren Künstlers, des produzierenden Gedankens, so darzustellen, daß ihm die Gestaltungen der äußeren Natur entsprechen.“ „Es ist ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das andere ist dieser Versuch, das Universum in seiner Entwicklung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen und zu zeigen, wie das Äußerliche ein Zeichen ist von Ideen. Dies sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren.“[2]

Vanini hat in den Jahren 1615 und 1616 zwei Werke erscheinen lassen, von denen das erste wider die alten Philosophen, die Atheisten, Epikureer, Peripatetiker und Stoiker gerichtet war, das andere von den wunderbaren Geheimnissen der Natur handelte als „der Königin und Göttin der Sterblichen“. Die Tendenz des Vanini war der Pantheismus und Naturalismus, wobei er seine persönliche Ansicht durch die Gesprächsform seiner Schriften zu maskieren und sich durch die Erklärung zu decken suchte, daß er, unter der Herrschaft

[1] Ebendas. S. 201—210. — [2] Ebendas. S. 210—218.

des Gegensatzes zwischen Vernunft und Glauben, seine Überzeugung der Autorität der Kirche unterwerfe. Eine ähnliche Erklärung gab vor ihm P. Pomponatius, nach ihm P. Bayle. Es half ihm auch nichts, daß er vor Gericht einen Strohhalm aufhob und erklärte, er sei so wenig Atheist, daß ihn dieser Strohhalm vom Dasein Gottes überzeugen würde. Die Inquisition forderte im Namen der Kirche nicht bloß den blinden, sondern von den Ungläubigen auch den stummen Gehorsam.[1]

4. Die Reformation.

Darin besteht der ungeheure und unerträgliche Zwiespalt zwischen Mensch und Religion, daß der innere und eigentliche Mensch im kirchlichen Glauben gar nicht gegenwärtig zu sein braucht, daß das Innerlichste zum Äußerlichsten geworden ist, die äußere und äußerlich angelobte Entsagung für höher und religiöser gilt als die innerlich erlebte Überwindung, als Hingebung und Aufopferung, die Ehelosigkeit für besser und religiöser als die Ehe, die Besitzlosigkeit und Armut für besser und religiöser als Arbeit und Besitz, der blinde Gehorsam für besser und religiöser als die durch Nachdenken und Geistesarbeit errungene Überzeugung. Wenn nicht der innere Mensch, der Mensch als Wille und Herz, von der Religion durchdrungen und erfüllt ist, so ist die Religion selbst äußerlich, unlebendig, in den Augen Gottes, der die Herzen durchschaut, wertlos. Das Herz ist unser innerstes Wollen und Streben, das punctum saliens der Individualität. Herz und Gemüt sind dasselbe. Wir erinnern uns, wie oft und nachdrücklich es Hegel hervorgehoben hat, daß unter den welthistorischen Völkern das Gemüt und das Gemütsleben die charakteristische Eigentümlichkeit der germanischen Völker ist, insbesondere der Deutschen. Darum ist auch die Reformation von Grund aus deutsch und, persönlich genommen, lutherisch, denn in keiner anderen Person ist das Bedürfnis, die Religion und den Glauben zur Herzenssache zu machen, so naturwüchsig und gewaltig gewesen, als in Luther. Daß nur der Glaube selig macht, dieses Kern- und Urwort der deutschen und lutherischen Reformation, will nicht bloß paulinisch und dogmatisch, sondern auch menschlich und volkstümlich aus dem Wesen der Deutschen verstanden sein. Wir wollen von Gott und zu ihm reden, wie es uns um das Herz ist, in unserer Muttersprache, deutsch: darum ist die lutherische Bibelübersetzung nicht bloß eine literarische, sondern im eminenten Sinn

[1] Ebendas. S. 218—221.

eine religiöse Großtat gewesen, welche die Erziehungszustände unseres Volks verändert und erhöht hat.

Die kirchlichen Weihen machen den Priester, der Priester durch seine Weihe macht die Hostie, er verwandelt ein äußerliches, gleichgültiges Ding in ein heiliges und allerheiligstes, in den Leib des Herrn, den er im Meßopfer darbringt. In diesem Opfer gipfelt der Kultus und die Hierarchie, die Herrschaft der Priester über die Laien, darauf gründet sich die Herrschaft der Kirche über den Staat.

Was in Wahrheit geopfert werden soll, ist das selbstsüchtige und sündhafte Herz, dieses Opfer bringt der Glaube und hat darum jeder Gläubige zu bringen, denn jeder soll sein Herz durch den Glauben läutern und bekehren. Damit ist die Kluft zwischen Priestern und Laien aufgehoben, es sind nicht mehr die Priester, welche die Heilsordnung in Händen haben, sondern wir sind allzumal ein priesterlich Volk. „Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, in dem allein er bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er bei sich zu Hause sein. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Äußerlichkeit in Beziehung auf mich ist damit verbannt, ebenso die Äußerlichkeit der Hostie: nur im Genuß und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von Laie und Priester ist damit aufgehoben, es gibt keine Laien mehr." Damit ist die Hierarchie und das Papsttum aufgehoben: die Herrschaft der Kirche über den Staat.

Die Reformation wird die Quelle einer neuen Philosophie, welche nicht mehr, wie die Scholastik, von der Autorität beherrscht und eingeschränkt, auch nicht mehr, wie die philosophische Renaissance, von der Tradition geschult und gerichtet, sondern frei und unabhängig aus der eigenen Vernunft hervorgebracht sein will, diese Philosophie will auch erlebt, sie will auch Herzens- und Gemütssache sein, wie die Religion, wie der Glaube.[1]

Einundfünfzigstes Kapitel.

Die Geschichte der neueren Philosophie.

1. Aufgabe und Gang der neueren Philosophie.

Das Mittelalter war von Grund aus dualistisch gesinnt. Jene Gegensätze zwischen Religion und Natur, Gott und Welt, Jenseits

[1] Ebendas. S. 224—236 (S. 230).

und Diesseits, Kirche und Staat, feudaler Willkürherrschaft und Knechtschaft, vorgestellter und wahrer Wirklichkeit usf., von denen das mittelalterliche Bewußtsein beherrscht war, wollen aufgelöst sein. Darin besteht das Thema der neueren Philosophie. In Ansehung des Menschen handelt es sich um das Verhältnis seiner äußeren und inneren Natur: um die Auflösung der Gegensätze zwischen Notwendigkeit und Freiheit, wirkenden Ursachen und Endursachen, Leib und Seele. Der umfassendste aller Gegensätze ist der zwischen Denken und Sein (eingebildeter und wahrer Wirklichkeit).

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht in den beiden Hauptformen des Realismus und Idealismus. Die realistische Auflösung versteht unter der Wirklichkeit (Sein) die Welt, die wir durch Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung erkennen; die idealistische versteht unter der Wahrheit das reine Denken und die vernunftgemäßen Denknotwendigkeiten, welche sie gleichsetzt der wahrhaften Wirklichkeit oder dem Sein.

Hegel unterscheidet den Gang der neueren Philosophie in drei Stufen oder Abschnitte: er nennt den ersten „die Ankündigung“, den zweiten die „Periode des denkenden Verstandes“, den dritten die „Neueste deutsche Philosophie“. Die Periode des denkenden Verstandes zerfällt in die „Verstandes-Metaphysik“ und die „Übergangsperiode“, welche letztere sich in vier Abschnitte zerlegt: der erste heißt „Idealismus und Skeptizismus“, d. i. Berkeley und Hume, der zweite heißt: „Schottische Philosophie“, der dritte „Französische Philosophie“, der vierte die „deutsche Aufklärung“.

Der Abschnitt, welchen Hegel Verstandes-Metaphysik genannt hat, begreift unter sich erstens die Begründung und Ausführung der metaphysischen Verstandessysteme, dann deren Verneinung und entgegengesetzte Richtung, endlich die Vereinigung und Ausgleichung dieser Gegensätze.

Die metaphysischen Verstandessysteme sind dargestellt in Descartes, Spinoza und Malebranche, Descartes ist der Begründer, Spinoza der Vollender; die entgegengesetzte Richtung stellt sich dar in Locke, Hobbes und Newton. Hegel fügt in diese Gruppe auch Hugo Grotius, Cudworth, Clarke, Wollaston und Pufendorf. Die Vereinigung und Ausgleichung dieses Gegensatzes erscheint in Leibniz, Wolf und der deutschen Popularphilosophie.

II. Die Ankündigung der neueren Philosophie.

Die Ankündigung des Geistes der neueren Philosophie läßt uns Hegel in zwei Männern entgegentreten, die nach Charakter und Lebensstellung, nach Gemüts- und Denkart nicht ungleichartiger sein können, als sie sind: Franz Baco aus London (1561—1626), Großkanzler und Lordsiegelbewahrer von England, Baron von Verulam, Graf von St. Alban, und Jakob Böhme aus Altseidenberg in der Oberlausitz (1575—1624), Schuhmachermeister in Görlitz. Soll jener mittelalterliche Gegensatz zwischen Religion und Natur versöhnt werden, wie es die Aufgabe der neuern Philosophie erheischt, so ist die erste Bedingung, daß sowohl die Natur als auch die Religion im menschlichen Bewußtsein einheimisch gemacht, von diesem ergriffen, durchdrungen, in Wissen und Erfahrung verwandelt werden. Die Natur kann hier nichts anderes bedeuten als die menschliche Sinnenwelt, die äußere und innere; die Religion kann hier nichts anderes bedeuten als die christliche Religion, die trinitarische Gottesidee, welche Geist und Welt in sich begreift, d. i. „der Pantheismus der Trinität".[1]

1. Franz Baco.

Ohne nähere Prüfung der Zeitumstände und Beweggründe hat Hegel nach der herkömmlichen Art die Charakterschwächen Bacos in härtester Weise verworfen, wie dieselben in der großen Undankbarkeit und Treulosigkeit in seinem Verhalten gegen Essex, in der Unredlichkeit und Bestechlichkeit in seinem hohen, mit Hilfe Buckinghams unter Jakob I. erreichten Staatsamte zutage getreten sind. Er ist schimpflich zu schweren Strafen verurteilt, alsbald aber durch den König wiederhergestellt worden und hat die letzten fünf Jahre (1621—1626) nur den Wissenschaften gelebt.

Durch seine Richtung auf das experimentelle Philosophieren, auf die Methode des wissenschaftlichen Erkennens, auf die Erfahrung als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens, dadurch allein ist er merkwürdig, dadurch allein hat er auch die große Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht. „Ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten."

Seine beiden Hauptwerke sind die Schrift «De augmentis

[1] Ludwig Feuerbach ist in seiner Geschichte der neuern Philosophie, die mit Leibniz abbricht; dieser merkwürdigen Zusammenstellung gefolgt.

scientiarum» und das «Novum organon». Jene ist eine systematische Enzyklopädie der Wissenschaften, diese ist die neue Methodenlehre. Gemäß den drei subjektiven Vorstellungskräften des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft teilt sich die Weltvorstellung oder das geistige Abbild der Welt in Geschichte, Poesie (Kunst) und Philosophie. Die genaue in das einzelne dringende Einteilung zeigt überall die Lücken im Reiche des Wissens, das Vermißte und Zuvermissende, wodurch eine unermeßliche Fülle von Aufgaben und Zukunftswissenschaften entdeckt werden.

Das neue Organon verwirft die bisherige Methode der Antizipationen, d. h. der unbegründeten und falschen Voraussetzungen und fordert die Methode der wahren Induktion; sie verwirft die aristotelische Syllogistik und setzt an deren Stelle das Schließen durch Induktion und Analogie: die Endursachen (Zwecke) werden in die Metaphysik verwiesen, nur die wirkenden, notwendigen, förmlichen oder formalen Ursachen gehören in die Physik oder Naturphilosophie. Diese teilt sich in zwei Wege: die Betrachtung der Ursachen und die Hervorbringung der Wirkungen; den ersten Weg geht die Wissenschaft, den zweiten die Erfindung.[1]

2. Jakob Böhme.

Er heißt der teutonische Philosoph (philosophus teutonicus), weil er, das erste Beispiel dieser Art, aus der Tiefe seines Gemüts und in seiner Muttersprache philosophiert hat. Als Bauernjunge, der das Vieh hütete, später als Schusterlehrling hat er Visionen und Erscheinungen gehabt und auf seiner Wanderschaft Erleuchtungszustände, deren Mitteilungen den Unwillen seines Meisters hervorriefen, der einen solchen Hauspropheten nicht um sich haben mochte. Er war schon Schuhmachermeister in Görlitz, als im Jahre 1600 der Anblick eines blank gescheuerten, das volle Sonnenlicht zurückstrahlenden zinnernen Gefäßes, „dieser liebliche, joviale Schein", ihn dergestalt ergriff und ekstatisch rührte, daß seinem erleuchtungsfähigen und -bedürftigen Gemüte in dieser Spiegelung das Geheimnis des göttlichen Lebens aufging.

Sein erstes Werk, woraus Hegel die Lehre Böhmes vornehmlich darzustellen gesucht hat, hieß „Aurora oder die Morgenröte im Aufgange"; er wurde deshalb von dem Geistlichen und der Obrigkeit des Orts verfolgt und gehemmt, hat aber trotzdem noch eine Reihe

[1] Ebendas. S. 252–270.

Schriften verfaßt (1614—1624), die ihm namentlich in Holland und England Anhänger erworben haben. Hegel hebt besonders diejenigen hervor, welche sich auf theosophische Punkte und Fragen beziehen. J. Böhme ist in der Bibel zu Hause, lutherisch gesinnt und geblieben, auch wohl in den Schriften des Paracelsus etwas belesen. Von den Worten Jesu war eines ihm stets gegenwärtig und der Leitstern seines Lebens: „Der Vater im Himmel wird den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten". (Lukas XI, 13.)

Hieraus erhellt schon die Frömmigkeit seines Gemüts, die auch Hegel unter den Charakterzügen seines Lebens und seiner Schriften hervorhebt, er verhält sich zu Gott naiv und poetisch, wie einer, der mit und in ihm lebt. „Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den heiligen Geist nicht minder zu Spießbürgern seinesgleichen vorgestellt hat als die Engel und die Erzväter, und sie nicht als vergangene, historische genommen, ebenso Böhme." Der Geist und die Ideen Böhmes sind groß und tief, aber die Ausführung der letzteren, wie es sich aus seinem Bildungszustande erklärt, roh und barbarisch. „Wenn man es zusammenfassen will, so hat Böhme gerungen, da ihm Gott alles ist, das Negative, das Böse, den Teufel in und aus Gott zu begreifen, Gott als absolut zu fassen; dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, wie die Qual seines Geistes." „Wie Prospero bei Shakespeare im Sturm (I, 2) dem Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn tausend Jahre darin einzuklemmen, so ist Böhmes großer Geist in die harte knorrige Eiche des Sinnlichen, in die knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt, ohne zur freien Darstellung der Idee kommen zu können."

Vielleicht würde Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der Darstellung des J. Böhme keinen so großen Raum gewährt haben, wenn nicht die Frage nach der Natur und der Wurzel des Bösen in Gott durch Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit und seinen Streit mit F. H. Jacobi über Naturalismus und Theismus einen so bemerkenswerten Einfluß auf die Zeitideen ausgeübt hätte. Er sagt es selbst: „Herauszukriegen, wie das Gute im Bösen enthalten sei, — eine Frage der jetzigen Zeit".[1] „Die Grundidee des Jakob Böhme ist das Streben, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten; denn er will die absolute göttliche Einheit und

[1] Ebendas. S. 270—277, S. 290.

die Vereinigung aller Gegensätze in Gott aufzeigen. Sein Haupt-, ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch alles hindurchgeht, ist im allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit in allem aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung zu erkennen, so daß sie das allgemeine Prinzip ist, in welchem und durch welches alles ist: und zwar so, daß alle Dinge nur diese göttliche Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als die reale der absoluten Idee. Alles, was ist, ist nach Böhme nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist alles."[1]

Gott als Gott-Vater muß sich von und in sich unterscheiden, sich selbst sich entgegensetzen, sich dirimieren und gleichsam zerreißen: in dieser Entgegensetzung, woraus alles, was ist, hervorgeht oder quillt, besteht die Qual Gottes, weshalb J. Böhme die Bedeutung der Worte Qual, Quelle, Qualität (Quallität) identifiziert und das Werden oder Entstehen als Inqualieren bezeichnet. „Qualität", sagt J. Böhme, „ist die Beweglichkeit, das Quallen oder Treiben eines Dinges." „Nicht mußt du denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwa stehe und walle, wie die Sonne, die in ihrem Zirkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Kreaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist der Vater nicht; sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst."[2]

Gott als der Sohn ist der Abglanz des Vaters (wie jenes blankgescheuerte, zinnerne Gefäß einen Abglanz des Sonnenlichts ausstrahlte), aber er ist nicht bloß Bild oder Abbild, sondern selbständig in sich, Substanz oder Urstand, wie Böhme sagt, er unterscheidet sich selbst von Gott, darum kommt ihm „Empfindlichkeit zu, Infaßlichkeit, Schiedlichkeit, Selbheit, Ichheit oder Ichts"; er ist nicht bloß erleuchtet, sondern selbst leuchtend, selbst Träger des Lichts oder Luzifer. Daß sich das andere Gottes selbst von Gott unterscheidet, trennt oder separiert, weshalb Böhme den Sohn auch den Separator nennt: darin liegt die Möglichkeit des Abfalls, die Wurzel des Bösen in Gott, die Quelle des Reiches der Hölle und des

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch I. Kap. XI u. XII. S. 149, S. 156—161. Buch II. Abschn. IV. Kap. XXXVII—XXXIX.
[2] Hegel. XV. S. 278—283.

Teufels. „Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott; und dies ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dies die höchste Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme. Diesen Abfall des Luzifer macht er so vorstellig, daß das Ichts, d. h. das Sichwissen, die Ichheit, das Sichinsichhineinimaginieren, das Sichinsichhineinbilden das Feuer sei, das alles in sich hineinzehre."[1]

In seinen theosophischen Schriften hat J. Böhme den Gegensatz in Gott als Ja und Nein bezeichnet und, da alles was ist, aus Gott und jenem Gegensatze in Gott stammt, gesagt, daß alle Dinge in Ja und Nein bestehen; das Nein sei der Gegenwurf des Ja, welches erst durch diesen Gegenwurf und dessen Überwindung zu seiner Wirklichkeit, Offenbarung und Kraft gelange. Die Einheit aller Gegensätze ist Gott als der heilige Geist, der Mensch hat beide Leben an sich, er ist aus Zeit und Ewigkeit, er hat beide Zentra in sich, „da sich ein jedes Zentrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüt einschließt. Dies Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichsein, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit in die wahre Ruhe gebracht, wie das finstere Feuer in Licht ausbricht."

„Dies sind nun", sagt Hegel, „die Hauptgedanken des Böhme. So wenig die Barbarei in der Ausführung zu verkennen ist, ebensowenig zu verkennen ist die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat. Böhme faßt die Gegensätze auf das Härteste, Rohste; aber er läßt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen."[2]

III. Die Periode des denkenden Verstandes.

1. Die Verstandesmetaphysik: Descartes, Spinoza, Malebranche.

Seit der neuplatonischen Philosophie betreten wir nach den Jahrhunderten der Scholastik und den Zeiten der Renaissance erst mit Cartesius wieder das Reich der selbständigen Philosophie. Hier sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See «Land» rufen. Wir sind wieder auf dem Wege des selbständigen, geordneten, methodischen Denkens, welches ebensosehr aller kirchlichen und schulmäßigen Abhängigkeit als der falschen Originalität widerstrebt und zuwiderläuft. „Der Deutsche besonders, je knechtischer er auf der einen Seite ist, desto

[1] Ebendas. S. 284—290. — [2] Ebendas. S. 290—297.

zügelloser ist er auf der andern; Beschränktheit und Maßloses, Originalität ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt."

René Descartes aus La Haye in der Touraine (1596—1650) ist ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen und den Boden der Philosophie von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist.[1]

In einer Jesuitenanstalt erzogen, schon als Schüler aller überlieferten Büchergelehrsamkeit abgewendet, sann Descartes frühzeitig auf eine neue Grundlage und Methode der Erkenntnis. Er wurde der Erfinder der analytischen Geometrie. Um die Welt kennen zu lernen, nahm er Kriegsdienste (1617—1621) in Holland, nachher in den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges erst im bayerischen Heer unter Tilly, dann im kaiserlichen Heer unter Bucquoi. In der Einsamkeit der Winterquartiere zu Neuburg an der Donau hat er eine Wallfahrt nach Loretto gelobt, wenn er den Weg zur Wahrheit entdeckte (1619); er hat diese Entdeckung gemacht und sein Gelübde erfüllt. Nach weiten Reisen ist er zu wiederholtem Aufenthalte nach Paris zurückgekehrt und dann nach Holland gegangen, um hier in verborgenen und wechselnden Aufenthalten seine Hauptwerke zu verfassen (1629—1644); die Königin Christine von Schweden hat ihn zu sich nach Stockholm berufen, wo er einige Monate nach seiner Ankunft starb (den 11. Februar 1650).

Daß in der Erkenntnis der Wahrheit das Selbstbewußtsein und das eigene Denken gegenwärtig und tätig sein müsse, ist der Grundcharakter aller echten Philosophie und die ausgesprochenste Grundlehre Descartes'. Da die Vorstellungen der Dinge, die überlieferten wie die erlebten und erfahrenen, uns so oft getäuscht haben, so ist es notwendig, die Gewißheit aller von Grund aus zu bezweifeln (de omnibus dubito); dieser Zweifel läßt keine andere Gewißheit übrig als die zweifellose des eigenen Denkens (cogito ergo sum): dieser Satz ist ganz klar und ganz deutlich. Was ebenso klar und deutlich ist, das ist wahr. Ebenso klar und deutlich ist der Satz der Kausalität, daß aus Nichts nichts wird, daß jede Vorstellung ihre Ursache haben müsse, daß eine Vorstellung von unendlichem Inhalt (idea Dei) keine andere Ursache haben könne als das unendliche Wesen oder Gott selbst, daher der Satz: «Deus cogitatur, ergo Deus est» ebenso gewiß, und zwar unmittelbar gewiß ist als

[1] Ebendas. S. 298—301 (richtiger zu sagen: nach elfhundert Jahren).

der Satz «cogito, ergo sum». Diese Sätze haben nicht syllogistische, sondern unmittelbare oder intuitive Gewißheit.[1]

Da nun die Idee Gottes und die Gewißheit seiner Realität als des allervollkommensten Wesens unserer Selbstgewißheit zugrunde liegt, so folgt hieraus die Wahrhaftigkeit Gottes: daß er der Geber alles Lichtes ist, der uns weder täuschen kann noch will, daß wir daher nicht getäuscht werden, sondern uns selbst täuschen, daß alle unsere Irrtümer Selbsttäuschungen sind, welche der Wille verhüten kann und darum verübt und verschuldet. Daher sind unsere Vorstellungen der Dinge wahr, wenn wir sie klar und deutlich denken; die Dinge sind so, wie wir sie vorstellen, wenn wir sie klar und deutlich vorstellen, wenn wir die unklaren und undeutlichen Vorstellungen in Abrechnung bringen und nicht dem Wesen der Dinge zuschreiben, was unserem eigenen Wesen angehört. So erkennen wir klar und deutlich, daß wir selbständige Dinge, d. h. Substanzen sind, deren wesentliche Eigenschaft oder Attribut im Denken und dessen Modifikationen besteht, als da sind Wille, Einbildung, Empfindung; wir erkennen ebenso klar und deutlich, daß außer uns andere selbständige Dinge, d. h. Substanzen existieren, deren wesentliche Eigenschaft oder Attribut im Gegenteile des Denkens, d. h. in der Ausdehnung und deren Modifikationen besteht, als da sind Figur, Teilbarkeit und Bewegung. Hieraus ergibt sich der cartesianische Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, denkenden und ausgedehnten Substanzen, Geistern und Körpern. Ebenso klar und deutlich erhellt, daß die endlichen Substanzen, deren Inbegriff die Welt ist, unterschieden werden müssen von der unendlichen Substanz oder Gott. Hieraus ergibt sich der cartesianische Dualismus zwischen Gott und Welt. Da nun das unendliche Wesen den endlichen zugrunde liegt und dieselben durchgängig bedingt, so muß Gott begriffen werden als der Schöpfer der Welt und ihre Erhaltung als fortgesetzte Schöpfung.[2]

Das cartesianische System zerfällt in drei Teile: Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik. Die Metaphysik ist die Lehre von den Grundsätzen der Erkenntnis, die Naturphilosophie die Lehre von der Ausdehnung, welche gleich ist der Materie und Körperlichkeit und als Kontinuum das Leere und die Atome von sich ausschließt, alle Modifikationen der Ausdehnung bestehen in der mechanischen Be-

[1] Ebendas. S. 301—319. — [2] Ebendas. S. 319—326.

wegung; die Metaphysik bildet den Inhalt des ersten Buchs der «Principia philosophiae», die Naturphilosophie den des zweiten. Zur Begründung der Ethik hat Descartes seine letzte Schrift «De passionibus» verfaßt.[1]

Da mit der Materie auch die Bewegung und deren Gesetze gegeben sind, so konnte Descartes sagen: „Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und ich will euch Welten bauen". „Raum und Zeit", fügt Hegel hinzu, „waren ihm die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums."[2]

Da alle Körper, mit Ausnahme des menschlichen, seelenlos und bloße Bewegungskomplexe oder Maschinen sind, so gilt dasselbe auch von den Tieren.

Da Geist (Seele) und Körper einander entgegengesetzt sind, so herrscht in der menschlichen Natur der Gegensatz zwischen Leib und Seele, weshalb der Zusammenhang beider, die Verbindung zwischen Trieb und Bewegung, Eindruck und Vorstellung nur durch die Assistenz Gottes verursacht und hergestellt werden kann. „Gott ist dieser Zusammenhang, er ist die vollkommene Identität beider Gegensätze, da er, als Idee, die Einheit des Begriffs und des Realen ist."

Gedacht werden müssen oder wahres Denken ist gleich Sein. Auf dieser wieder erneuerten Einheit von Denken und Sein beruht das ganze cartesianische System. Nun folgt aus dem Begriffe der Substanz ihr selbständiges Dasein, also können die Geister und Körper als geschaffene und unabhängige Dinge nicht Substanzen sein: daher gibt es nur eine einzige wahre Substanz, d. i. Gott. Diese Folgerung zieht aus der Lehre Descartes' und entwickelt dieselbe zur Alleinheitslehre oder zum Pantheismus Baruch Spinoza aus Amsterdam (1632—1677), portugiesischer Jude, von Rabbinen zum Rabbiner unterrichtet, der Synagoge von sich aus zeitig entfremdet, deshalb von den jüdischen Glaubensfanatikern auf das Bitterste gehaßt und verfolgt, sie haben ihn vergeblich erst zu bestechen, dann zu ermorden gesucht; er hat das Judentum aufgegeben, ohne zum Christentum überzutreten, nur den Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden Benediktus vertauscht, er hat die lateinische Sprache und die cartesianische Philosophie studiert, in

[1] Ebendas. S. 327—330. (Die Schrift über die Leidenschaften hat D. französisch geschrieben: «Les passions de l'âme».)

[2] Ebendas. S. 327—332. (Die Zeit gehört nach Descartes nicht zu den Bestimmungen der Materie, sondern ist ein «modus cogitandi».)

Rynsburg seine Werke auszuarbeiten begonnen, im Jahre 1664 ist er nach Voorburg beim Haag gegangen, zuletzt nach dem Haag selbst, wo er den 21. Februar 1677 an der Schwindsucht starb. Ein protestantischer Geistlicher Colerus hat sein Leben beschrieben, und der deutsche Übersetzer dieser Lebensbeschreibung hat unter das Bild Spinozas die Worte gesetzt: «characterem reprobationis in vultu gerens». „Mit der reprobatio hat es allerdings seine Richtigkeit; es ist aber nicht eine passive Verworfenheit, sondern eine aktive Mißbilligung der Meinungen, Irrtümer und gedankenlosen Leidenschaften der Menschen.“[1]

Er hat unter seinem Namen eine Darstellung der Prinzipienlehre Descartes' und ohne seinen Namen den Tractatus theologico-politicus (1670) erscheinen lassen, welches letztere Werk ihm eine große Celebrität, aber die noch größere Feindschaft protestantischer Theologen zugezogen hat, da es gegen den Inspirationsbegriff und die mosaische Herkunft des Pentateuchs gerichtet war. Sein als opus postumum erschienenes Hauptwerk (1677) hieß «Ethica more geometrico demonstrata» und handelte in fünf Büchern von Gott, der Natur und dem Ursprunge des Geistes, den Leidenschaften, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit. „Spinozas Philosophie ist die Objektivierung des cartesianischen in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des spinozistischen Idealismus ist: was wahr ist, ist schlechthin nur die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung oder Natur sind; und nur diese absolute Einheit ist die Wirklichkeit, nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Cartesius, die Einheit des Denkens und Seins oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält.“[2]

Gemäß der geometrischen Methode beginnt Spinoza mit Definitionen, die eigentlich nur Worterklärungen sind, deren er acht an die Spitze stellt, und schreitet fort zu Axiomen, Propositionen, Beweisen usf. In der 14. Proposition wird bewiesen: außer Gott kann keine Substanz weder sein noch gedacht werden. Dies ist die Hauptsache. Da Gott alles in sich begreift, so ist er nicht die äußerliche oder transiente, sondern die innere oder immanente Ursache aller Dinge. Jede Verendlichung wäre eine Verneinung Gottes, jede Bestimmung oder Determination wäre eine Verendlichung, daher der Satz: «omnis determinatio est negatio». Gott wäre ver-

[1] Ebendas. S. 332—334. — [2] Ebendas. S. 334—336.

neint, wenn er durch Zwecke bestimmt würde: daher die Verneinung aller Zwecke und Zwecktätigkeit in Gott.

Gott vereinigt in sich die beiden unendlichen, einander entgegengesetzten Attribute des Denkens und der Ausdehnung, daher ist Gott sowohl ein denkendes als auch ein ausgedehntes Wesen; die Modi des Denkens sind Wille und Verstand, die der Ausdehnung sind Ruhe und Bewegung; Gott mit seinen Attributen bezeichnet Spinoza als die wirkende Natur (natura naturans), den Inbegriff aller Modi der Attribute Gottes nennt er die bewirkte Natur (natura naturata) und versteht darunter „alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und die ohne Gott weder sein noch begriffen werden können".[1]

Nachdem Hegel zuerst von den Definitionen, dann von der Einheit der Substanz gehandelt hat, so kommt er drittens auf die Moral zu sprechen. „Und das ist eine Hauptsache." Die Moral ist die Lehre von der menschlichen Knechtschaft und Freiheit, die Knechtschaft aber ist die Herrschaft der Affekte, nämlich der Begierden und Leidenschaften, deren Grundformen die Freude und die Traurigkeit sind. Unter der Herrschaft der Begierden halten wir uns für frei, während wir in Wahrheit durch die Vorstellung einzelner Dinge, die uns begehrenswert und darum als Güter erscheinen, determiniert werden. Wir sind Dinge unter Dingen, Glieder in der Kette der Dinge, leben und leiden unter dem Zwange, den diese Kette auf uns ausübt, und halten uns für frei! Daher sind die Affekte verworrene Ideen, und unsere Knechtschaft besteht eben darin, daß wir von unklaren Ideen beherrscht werden. In der Herrschaft der unklaren Ideen liegt die Knechtschaft, in der Herrschaft der klaren die Freiheit. Spinoza unterscheidet drei Stufen der Erkenntnis: die Imagination, den Intellekt und die intuitive oder anschauende Erkenntnis; die erste hat zum Gegenstande die einzelnen Dinge, die zweite den Zusammenhang, die dritte die Einheit der Dinge. „Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällige, sondern als notwendige zu betrachten, alles unter einer gewissen Form der Ewigkeit (sub quadam specie aeternitatis), d. h. in absolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. Denn die Notwendigkeit der Dinge ist die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst."[2]

Da nun die Erkenntnis Gottes der tätigste, darum der freudigste

[1] Ebendas. S. 336—350. — [2] Ebendas. S. 350—356.

aller Affekte ist, Gott aber als die Ursache dieser Freude notwendig der Gegenstand unserer Liebe sein muß, so ist der höchste und machtvollste aller Affekte die intellektuelle Liebe Gottes (amor Dei intellectualis).

Man hat gegen die Lehre Spinozas eingewendet, daß sie die Moral töte, den Atheismus behaupte, die demonstrative Methode der Geometrie nach dem Vorbilde des Euklides auf die Philosophie übertrage und die Geltung der Individualität und des Selbstbewußtseins vertilge.

Der erste Vorwurf ist vollkommen nichtig und scheitert an der intellektuellen Liebe Gottes, als in welcher alle Spuren egoistischer und selbstsüchtiger Begierden erloschen sind. Ebenso falsch ist der zweite Vorwurf. Da gemäß der Lehre Spinozas Gott Alles in Allem ist, so hat diese Lehre zu viel Gott und zu wenig Welt, weshalb sie vielmehr als Akosmismus, denn als Atheismus zu kennzeichnen ist. Mit den beiden letzten Einwürfen hat es seine Richtigkeit. Die mathematische Methode paßt nicht für den Inhalt der spekulativen Philosophie, welcher entwickelt, nicht aber in vorausgeschickten Definitionen bestimmt sein will. Ebensowenig verträgt sich mit der Alleinheit der Substanz und dem auf diesen Begriff gegründeten Pantheismus die Selbständigkeit der Einzelwesen, d. i. die Individualität und das Selbstbewußtsein.

Eben dies ist auch der Hauptpunkt, auf und gegen welchen Hegels Kritik der Lehre Spinozas sich richtet. Die Substanz erschließt sich nicht zu den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, diese erschließen sich nicht zu den Modifikationen der einzelnen Dinge; die Substanz kehrt nicht zu sich zurück, sie bleibt starr, unlebendig, geistlos: alles verschwindet in ihr, nichts geht aus ihr hervor. Die Welt im Systeme Spinozas leide an derselben Krankheit wie Spinoza selbst: an der Schwindsucht. Der Substanz, die Alles in Allem ist und nichts gebiert, fehlen die Jakob Böhmeschen Quellgeister. „Das Selbstbewußtsein ist nur aus diesem Ozean geboren, triefend von diesem Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichsein ist durchbohrt, — es fehlt das Feuer.“[1]

Der kartesianische Dualismus der Substanzen ist aufgehoben, der kartesianische Dualismus der Attribute, d. i. der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung ist geblieben, dieser Gegen-

[1] Ebendas. S. 356—369. Vgl. S. 482.

satz muß aufgelöst, die beiden Attribute müssen in Eins gesetzt werden, wenn das Denken die Ausdehnung begreifen, wenn die Geister die Körper vorstellen und erkennen sollen. Diesen Schritt tut Nicolas Malebranche aus Paris (1638—1715), seit 1660 Priester der Kongregation des Oratoriums Jesu, lernte im Jahre 1664 Descartes' Schrift «De homine» kennen und wird von der Lektüre so gewaltig ergriffen, daß er zunächst vor Herzklopfen nicht weiter lesen konnte. Nachdem er zehn Jahre lang die Schriften Descartes' studiert hat, veröffentlicht er in sechs Büchern sein Hauptwerk «De la recherche de la vérité» (1674—1675), dem eine Reihe anderer Schriften folgen. Mit dem schwächlichsten Körper und der schlechtesten Gesundheit ist er 77 Jahre alt geworden und den 13. Oktober 1715 gestorben.

Die Einheit des Denkens und der Ausdehnung ist Gott; darum kann das Erkennen der Dinge, die Vorstellung der Körper durch die Geister nur in Gott stattfinden. Er ist der Ort der Geister, er ist die Idee der Ausdehnung, daher ist der Haupt- und Kernsatz der Lehre des Malebranche: „wir sehen die Dinge in Gott". Seine Lehre ist ebenso pantheistisch wie die Lehre Spinozas, aber sie ist theologisch gerichtet und von dem Geiste christlicher Frömmigkeit erfüllt.[1]

Nichts ist natürlicher, als daß wider den Spinozismus, der alle Selbstheit im Grunde für unmöglich erklärt hat, das Gefühl dieser unvertilgbaren Tatsache sich erhebt und philosophisch zur Geltung bringt. Dies geschieht auf zwei einander entgegengesetzte Weisen: das Prinzip der Individualität beruft sich entweder auf die Erfahrung, welche die allernächstliegende ist, oder auf die metaphysischen Urgründe. Auch hier, wie bei dem Ursprunge der neueren Philosophie überhaupt, geschieht das erste durch einen Engländer, das zweite durch einen Deutschen: der Engländer ist J. Locke, der Deutsche ist G. W. Leibniz. Beide stehen auch einander entgegen.[2]

2. Locke, Hugo Grotius, Hobbes, Cudworth, Clarke, Wollaston, Pufendorf, Newton.

John Locke aus Wrington (1632—1704) hatte in Oxford von der scholastischen Philosophie sich abgewendet und die kartesianische studiert, dann als Arzt, Lehrer und Freund im Hause des Grafen Shaftesbury gelebt, unter ihm, als Großkanzler von England, zu wiederholten Malen im Kolonialamte gedient, zuletzt mit ihm unter König Jakob II. verfolgt und flüchtig in Holland, dem Lande der Toleranz und des Schutzes, sich aufgehalten, von wo er erst nach

[1] Ebendas. S. 369—371. — [2] Ebendas. S. 368 u. 369, S. 376.

der englischen Revolution unter dem Könige Wilhelm III. (1688) zurückkehrer und sein berühmtes Werk, den „Versuch über den menschlichen Verstand (Treatise concerning human understanding)“, herausgeben konnte (1690).

Lockes Grundthema ist die Lehre von der Entstehung der Ideen aus der Erfahrung: das ist, wie Hegel diesen Standpunkt mit einem recht ungeheuerlichen Ausdruck bezeichnet, „metaphysizierender Empirismus“, da der Ursprung oder die letzten Gründe der Vorstellungen oder Ideen empirisch dargetan werden sollen. Gegen Descartes lehrt Locke, daß es keine angeborenen Ideen gibt, da solche Ideen, wie der Gottesbegriff, der Satz des Widerspruchs, der Kausalität usf. im Bewußtsein vorhanden sein, also allen stets gegenwärtig sein müßten, was der Fall keineswegs ist. Daher ist der menschliche Geist von sich aus eine tabula rasa, ein weißes Blatt Papier, welches erst durch die Wahrnehmung allmählich beschrieben wird. Aus der Art der Wahrnehmung folgen die Arten der Ideen. Es gibt zwei Arten der Wahrnehmung: äußere und innere oder Sensation und Reflexion. Aus der Sensation stammen die Eindrücke unserer fünf Sinne, aus der Reflexion die unserer inneren Tätigkeiten, als da sind Denken und Wollen, Glauben, Zweifeln, Urteilen usf. Beide Arten der Ideen sind einfache oder elementare, alle übrigen Ideen sind aus diesen zusammengesetzt oder komplex. Diese Zusammensetzung macht der Verstand. Solche zusammengesetzte Ideen sind teils Modi (Formen), einfache oder gemischte (modes mixed), teils Substanzen, teils Relationen. Wenn viele Eigenschaften beisammen wahrgenommen werden, so erfindet der Verstand dazu einen Träger und nennt denselben Ding oder Substanz. Solche Substanzen sind die Körper, die Geister, Gott.

Alle einfachen Ideen sind Beschaffenheiten oder Qualitäten, Locke unterscheidet primäre und sekundäre Qualitäten, jene kommen den Dingen als solchen zu, diese sind unsere Empfindungen: primäre Qualitäten sind Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe, sekundäre sind die Farben, Töne, Gerüche, Geschmack usf.

Spinoza definiert die Ideen, Locke deduziert sie; die darin enthaltene Aufgabe ist bedeutsam, aber Lockes Leistung ist nichtig. Bei Licht besehen, wird nichts deduziert, sondern alles vorausgesetzt. Wir sehen den Raum und deduzieren daraus den Begriff des Raumes, ebenso machen wir es mit der Zeit. „Man kann sagen: Oberfläch-

licheres kann es nun nichts geben als diese Ableitung der Ideen." „Dies ist die Lockesche Philosophie, in welcher keine Ahnung vom Spekulativen enthalten ist." „Was Locke sonst in Rücksicht auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nichts an, sondern betrifft mehr die allgemeine Bildung."[1]

Nun ist nicht einzusehen, warum Hegel, da er von der Rechtslehre Lockes ganz und gar absieht, hier an dieser Stelle von den Rechtslehren des Hugo Grotius und des Thomas Hobbes redet. Noch weniger ist einzusehen, warum er es tut, nachdem er von Locke geredet hat, da doch beide Männer älter sind als Locke? Hobbes ist 43 Jahre vor ihm geboren und 25 Jahre vor ihm gestorben! Alle sachlichen und alle chronologischen Gründe fordern, daß Hobbes nach Baco und vor Locke zu stehen kommt, da ja Locke sich demselben ausdrücklich entgegensetzt.

Hugo Grotius (Hugo van Groot) aus Delft (1583—1645), politisch flüchtig aus Holland (1619), schwedischer Gesandter in Frankreich seit 1634, hatte sein Hauptwerk «De jure pacis et belli» 1625 veröffentlicht, worin der Anfang zu vernünftigen völkerrechtlichen Grundsätzen gemacht war.[2]

In der Anschließung an Grotius hat Samuel Pufendorf aus Sachsen (1632—1694) sein großes Werk «De jure naturae et gentium» verfaßt und in sieben Büchern erscheinen lassen (1672), nachdem er die erste, für Natur- und Völkerrecht in Heidelberg gegründete Professur (1661) bekleidet, er hat dann in schwedischen, zuletzt in brandenburgischen Diensten gestanden. „Das Fundament des Staats ist bei Pufendorf der Trieb zur Geselligkeit: der höchste Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geselligen Lebens durch Verwandlung der inneren Gewissenspflichten in äußere Zwangspflichten."[3]

Thomas Hobbes aus Malmesbury (1589—1679), Erzieher des Grafen von Devonshire, Zeitgenosse Cromwells und der englischen Rebellion, hat im ersten Abschnitt seiner „Elemente der Philo-

[1] Ebendas. S. 375—392.

[2] Ebendas. S. 393. Hegel hätte nicht sagen oder der Herausgeber seiner Vorlesungen hätte ihn nicht sagen lassen sollen, daß „Hugo Grotius zur selben Zeit, als Locke, das Recht der Völker betrachtet habe", da Locke dieses Recht nicht betrachtet hat, das Werk des Grotius aber sieben Jahre vor Lockes Geburt erschienen ist. — [3] Ebendas. S. 400 u. 401.

sophie" «De corpore», im zweiten «De homine», im dritten «De cive» gehandelt, mit welcher letzteren Schrift er die philosophia civilis begründet haben wollte, wie Kopernikus, Galilei und Kepler die neue Astronomie und Physik, Harvey die neue Physiologie des Menschen durch ihre Entdeckungen und Forschungen begründet hatten.

Hobbes hat gelehrt, daß der Naturzustand im Kriege aller gegen alle bestehe, daher der denkbar gefährlichste und furchtbarste sei, weshalb ihm von Grund aus ein Ende für immer gemacht werden müsse, was nur durch die Gründung einer absoluten Staats- und Herrschergewalt in der Hand eines Einzigen und durch den unbedingten passiven Gehorsam von seiten aller Untertanen geschehen könne.[1]

In der Zeitphilosophie, deren Repräsentant Locke ist, herrscht die mechanische Weltanschauung. Dieser sucht Cudworth eine Art platonisches Intellektualsystem (The true intellectual System of the Universe) entgegenzusetzen, während Männer wie Clarke und Wollaston Lockes Gottes- und Sittenlehre fortzuführen bemüht sind. Die Lockesche Moralphilosophie gründet sich auf die der menschlichen Natur inwohnenden wohlwollenden Triebe und Neigungen.[2]

Zum Ansehen und zur Verbreitung der Lockeschen Lehre hat der berühmte Mathematiker und Physiker Isaak Newton aus Cambridge (1642—1727) das meiste beigetragen. Mit einer wohl von Goethe genährten Unterschätzung und Mißachtung hat Hegel diesen großen Mann, dessen Lehre auf Kant den mächtigsten Einfluß ausgeübt hat, absprechend behandelt als einen Verächter der Metaphysik, dessen Wahlspruch gewesen sei: „Physik, hüte dich vor Metaphysik!" „Alle diese physischen Wissenschaften bis auf diesen Tag haben treulich darauf gehalten, indem sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben." Hegel ist zu tadeln, daß er die Bedeutung Newtons herabgesetzt hat, ohne die Grundlehren dieses außerordentlichen Mannes im mindesten darzustellen.[3]

3. Leibniz und Wolf. Die deutsche Popularphilosophie.

Gottfried Wilhelm Leibniz aus Leipzig (1646—1716) ist der Gegner Lockes in der Ideen- und Erkenntnislehre, der Gegner Newtons als Erfinder der Differential- und Integralrechnung, der Gegner Descartes' und Spinozas in Ansehung des Gegensatzes

[1] Ebendas. S. 394—398. — [2] Ebendas. S. 398—400. — [3] Ebendas. S. 401—403.

zwischen Denken und Ausdehnung, der Gegner Spinozas in der Lehre von der Alleinheit der Substanz, welcher Leibniz die Substantialität aller Einzelwesen, die unendliche Vielheit der Substanzen oder Krafteinheiten, d. h. Monaden entgegensetzt.

Er hatte in seiner Vaterstadt Philosophie und Rechtswissenschaft, in Jena bei Weigel Mathematik studiert, mit einer Abhandlung De principio individui in Leipzig die philosophische Doktorwürde erlangt, als Doktor der Rechte in Altdorf promoviert und war durch die Empfehlung und Freundschaft des Freiherrn von Boineburg Kanzleirat in Mainz geworden; dann begab er sich nach Paris und London (1672—1676), wurde in Paris durch Huyghens in die höhere Mathematik eingeführt und erfand hier die Differentialrechnung, lernte in London Oldenburg kennen und kehrte als Bibliothekar und Hofrat des Herzogs von Hannover nach Deutschland zurück. Hannover blieb der Schauplatz und Mittelpunkt seiner Wirksamkeit (1676—1716). Von hier aus machte er eine archivalische Forschungsreise in Deutschland und Italien, um den genealogischen Zusammenhang zwischen den Welfen und den Este festzustellen; von hier aus hat er seine Stellung in Berlin erworben und dort unter dem Einfluß der Kurfürstin von Brandenburg und ersten Königin von Preußen Sophie Charlotte die Akademie der Wissenschaften gegründet; von Hannover aus unternahm er seine letzte Reise nach Wien, wo er Reichshofrat wurde und die Freundschaft des Prinzen Eugen von Savoyen gewann.[1] Die Hauptschriften sind die gegen Locke gerichteten «Nouveaux essais sur l'entendement humain», die gegen Bayle gerichtete, aus Gesprächen mit der Königin Sophie Charlotte von Preußen entstandene Theodicée, seine für den Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebene Monadenlehre, die «principes de la nature et de la grâce» und „eine desultorische Bearbeitung seiner Philosophie in Briefen".[2]

[1] Ebendas. S. 403—406. Hegel schreibt nach alter Art „Leibnitz". — Der kleine Abschnitt wimmelt von Unrichtigkeiten. Leibniz habe in Jena „beim Mathematiker und Theosophen Weigel Philosophie und Mathematik studiert". Der Theosoph hieß Valentin Weigel und hat ein Jahrhundert früher gelebt als der gleichnamige Professor in Jena. Der Fürst, der ihn berief, war nicht der Herzog von Braunschweig-Lüneburg, sondern der Herzog von Hannover; Leibniz kehrte nach Deutschland zurück nicht 1677, sondern Ende 1676 usf. Hätte Hegel selbst seine Vorlesungen herausgegeben, so würde er solche und ähnliche Irrtümer berichtigt haben. Dies wäre die Pflicht des Herausgebers gewesen, die an so vielen Stellen verabsäumte Pflicht! — [2] Ebendas. S. 406 u. 407.

Die Leibnizischen Prinzipien sind die vielen gleichartigen, zugleich aber durchgängig verschiedenen Einzelsubstanzen oder Einheiten (Monaden), deren Wesen, da jede dieser Einheiten Verschiedenheit und Vielheit in sich schließt, in vorstellenden Kräften besteht, die eine von den unorganischen zu den organischen, von den unbewußten zu den bewußten Monaden fortschreitende Stufenreihe bilden: einen Zusammenhang oder eine Ordnung ohne allen gegenseitigen physischen Kausaleinfluß, ohne alle übernatürliche Assistenz Gottes, eine Übereinstimmung oder eine ewige in Gott als letzter Ursache gegründete, d. h. prästabilierte Harmonie. Die Monaden sind vorstellende, formgebende, zwecktätige Kräfte; daher können sie auch mit den Scholastikern als substantielle Formen, mit Aristoteles als Entelechien bezeichnet werden. Die bewußte Monade ist die deutlich vorstellende oder Geist und besteht nicht bloß in der Perzeption, sondern in der Apperzeption.

Jede Monade ist Einheit und Glied im Zusammenhange des Ganzen, dessen letzter Grund Gott ist; der Geist stellt mit Bewußtsein vor, was er ist, und hat daher die Erkenntnis notwendiger und ewiger Wahrheiten: diese Wahrheiten sind der Satz der Einheit (Identität) oder des Widerspruchs und der Satz des zureichenden Grundes. Der zureichende Grund ist der zwecktätige und führt zurück auf den Endzweck der Welt, welche aus Gott stammt: Gott ist die höchste aller Monaden (monas monadum) und zugleich deren Urheber und Schöpfer. Er hat vermöge seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, welche die durch Weisheit temperierte Güte ist, aus unendlich vielen möglichen Welten die beste erwählt und erschaffen. Diese beste Welt ist die wirkliche: in dieser Lehre besteht der Optimismus, dem die in der Welt vorhandenen Übel nicht zur Widerlegung, sondern zur Bekräftigung dienen, denn die beste Welt ist die perfektible, zu immer höheren Vollkommenheiten fortschreitende, darum das Unvollkommene notwendig in sich begreifende wirkliche Welt. Die unvollkommenen, endlichen, beschränkten Wesen sind das Material, aus welchem die Welt notwendigerweise besteht. Unvollkommenheit und Schranke sind der Grund aller Übel, der physischen wie der moralischen, die notwendige Bedingung wie das Mittel zum Guten.

Da die Monaden sich wechselseitig ausschließen, so erscheint ihre Vielheit als räumlich, zeitlich, materiell. Wenn diese Vielheit einen

Haufen bildet, so erscheint sie als ein Aggregat oder unorganischer Körper; wenn sie dagegen zentralisiert sind und gleichsam einen Monadenstaat ausmachen, so bilden sie einen lebendigen und beseelten Körper. Das Verhältnis zwischen Leib und Seele ist weder physischer Influxus noch göttliche Assistenz, sondern, wie das Verhältnis der Monaden überhaupt, präſtabilierte Harmonie. Alle Tätigkeiten der Monade, also auch alle Handlungen der menschlichen Seele, sind von innen bestimmt, wie die Inklination der Magnetnadel: sie sind spontan und in diesem Sinne frei, nicht aber frei im Sinne des Indeterminismus. „Wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; – allerhand Synthesen, die nie auf den Grund kommen, noch beides als Momente aufzeigen.“ „Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.“[1]

Christian Wolf aus Breslau (1679—1754) hat die Leibnizische Philosophie verdeutscht und systematisiert, weshalb man von einer Leibnizisch-Wolfischen Philosophie redet; er hat sich um die allgemeine Verstandesbildung der Deutschen große, unsterbliche Verdienste erworben und darf vor allen als Lehrer der Deutschen genannt werden; erst Wolf hat, trotz Tschirnhausen und Thomasius, das Philosophieren in Deutschland einheimisch gemacht. Er war Professor der Mathematik und Philosophie in Halle a. S. von 1707 bis zum 23. November 1723, an welchem Tage König Friedrich Wilhelm I., „ein barbarischer Soldatenfreund“, durch Kabinetsordre befohlen hatte, daß Wolf bei Strafe des Strangs binnen zweimal vierundzwanzig Stunden Halle und die preußischen Staaten zu verlassen habe. Die pietistischen Theologen hatten dem Könige vorstellen lassen, daß nach Wolfs höchst gefährlicher deterministischer Lehre die Soldaten nicht aus freien Stücken, sondern durch eine besondere Einrichtung Gottes, die sog. präſtabilierte Harmonie, desertierten. Wolf wurde sogleich nach Marburg berufen und mit allerhand wissenschaftlichen Ehren überhäuft. Der König von Preußen wünschte seine Wiederberufung, aber Wolf traute nicht und kam erst, als Friedrich der Große gleich nach seiner Thronbesteigung ihn nach Halle zurückrief, wo er mit den größten Ehren empfangen wurde und 1754 starb.

[1] Ebendas. S. 407—426. Der Satz der Ununterscheidbarkeit oder des Nichtzuunterscheidenden ist negativ zu verstehen: es gibt nicht zwei Dinge, die nicht zu unterscheiden sind.

Zuletzt war sein Hörsaal leer. Er hat über alle Teile der Philosophie deutsche und lateinische Quartanten verfaßt, vierzig an der Zahl, abgesehen von seinen mathematischen Schriften.

Wolf hat nicht bloß die Leibnizische Philosophie systematisiert und verdeutscht, sondern auch die Gegensätze sowohl zwischen den metaphysischen Systemen als auch zwischen der Metaphysik und Erfahrungsphilosophie auszugleichen und auf diese Art ein eklektisches Universalsystem herzustellen gesucht; er hat die Philosophie in Disziplinen geteilt und diese durchgängig bearbeitet; sie zerfällt in theoretische und praktische Philosophie; jene teilt sich in Logik und Metaphysik, diese in Naturrecht, Moral, Völkerrecht (Politik) und Ökonomik; die Metaphysik zerfällt wiederum in Ontologie, Kosmologie, rationale und empirische Psychologie und natürliche Theologie (Beweise vom Dasein Gottes). In der angewandten Mathematik werden nützliche Künste behandelt wie die Baukunst und Kriegskunst. Alles wird in geometrischen Formen ausgeführt, auch die trivialsten, selbstverständlichsten Sätze werden bewiesen, nachdem Definitionen, Axiome usf. vorausgegangen sind. „Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei, so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat notwendig sich selbst um allen Kredit gebracht.“[1]

Die Richtschnur der eklektischen Denkart Wolfs ist am Ende das gewöhnliche Bewußtsein, der gesunde oder gemeine Menschenverstand, der die Grundwahrheiten sowohl der Metaphysik als auch der Erfahrung und Erfahrungsphilosophie bejaht, aber die Schroffheit ihrer extremen Gegensätze ablehnt. So entsteht die deutsche Popularphilosophie, die dem gewöhnlichen Bewußtsein nach dem Munde redet, und deren berühmtester Repräsentant Moses Mendelssohn war. „Mendelssohn hielt sich und wurde gehalten für den größten Philosophen und von seinen Freunden gelobt. Seine «Morgenstunden» sind trockene Wolfische Philosophie, so sehr diese Herren auch ihren strohernen Abstraktionen eine heitere platonische Form zu geben sich bemühten.“[2]

Mit dem gewöhnlichen Bewußtsein aber ergreift das Subjekt als das menschliche Selbstbewußtsein die Herrschaft der Philosophie, das einzelne Selbstbewußtsein, das allgemeine und das sich selbst denkende; das Subjekt macht sich zum Herrn aller Vorstellungen, aller Urteile, aller Einrichtungen und aller Werte. „Diese drei Seiten

[1] Ebendas. S. 426—433. — [2] Ebendas. S. 435 flgd.

verteilen sich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen": die Engländer, Franzosen und Deutschen. „Dies ist die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert."[1]

IV. Die Übergangsperiode.

1. Idealismus und Skeptizismus. Berkeley und Hume.

1. George Berkeley aus Kilcrin in Irland (1684—1754), in welchem Jahre er als englischer Bischof gestorben ist, hat in seinen drei Hauptschriften: Theory of vision, Treatise concerning the principles of human knowledge und Three dialogues between Hylas and Philonous (1709, 1711, 1713) die Lehre ausgeführt, daß alle unsere Erscheinungen oder Erkenntnisobjekte, d. h. die Dinge durchaus und ohne Rest in und aus Eindrücken oder Ideen bestehen, ihr ganzes Sein ist ohne Rest Wahrgenommen- oder Vorgestelltsein. Daß die Dinge gleich Vorstellungen oder Ideen sind, ist das Grundthema und der Kern des berkeleyschen Idealismus, welcher, wie Hegel richtig erkannt hat, aus dem Lockeschen Empirismus und Sensualismus folgerichtig hervorgegangen ist.

Die ganze Sinnenwelt ist unsere Vorstellung und nichts anderes, sie ist in uns, nicht durch uns, sie ist nicht willkürlich gemacht, sondern durch Gott den Geistern eingepflanzt und anerschaffen, weshalb Hegel mit Recht sagt, daß Berkeley einen Idealismus vorgetragen habe, der dem des Malebranche sehr nahe kam.[2]

2. Wenn alle Dinge nur subjektive Vorstellungen sind, ihr tiefster Grund und Zusammenhang aber Gott und als solcher unergründlich ist, so folgt rationeller Weise die Einsicht in die Unerklärlichkeit und darum Unmöglichkeit aller Erkenntnis. Dies ist der Skeptizismus, welchen David Hume aus Edinburg (1711—1776) in genauem Zusammenhange mit dem Lockeschen Sensualismus, wie mit dem Berkeleyschen Idealismus erklärt hat. Seine philosophischen Hauptwerke sind: A treatise of human nature (1739) und seine Essays and treatises on several subjects (1742—1745); der zweite Band enthält An enquiry concerning human understanding (1748).

Nicht allein die Objekte oder Vorstellungen sind bloß subjektiv, sondern auch das Band, welches sie verknüpft und für einen notwendigen Zusammenhang gilt; auch der Kausalnexus ist nur eine subjektive Ideenassoziation, wir erfahren die Zeitfolge zweier Vor-

[1] Ebendas. S. 436 u. 437, S. 439. — [2] Ebendas. S. 438—446.

stellungen so häufig, daß wir diese gewohnte Sukzession für Kausalität halten und glauben, daß, weil auf A so oft B gefolgt ist, es immer so sein müsse.

So beruht auch der Begriff des Dinges oder der Substanz nur auf der gewohnten Assoziation immer derselben (gleichen) Eindrücke oder Beschaffenheiten. Auch die sogenannten moralischen Notwendigkeiten der Begriffe des Rechts und der Moralität sind nichts anderes als Instinkte, d. h. gewohnte oder gewohnheitsmäßige Gefühle und Neigungen. Daß dieser Skeptizismus, der die Begriffe der Kausalität und Substantialität ins Schwanken bringt, auch auf die Beweise vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sich erstreckt, leuchtet ein.

Das Studium Humes ist bekanntlich für Kant epochemachend gewesen. „Der Skeptizismus Humes", sagt Hegel, „ist historisch merkwürdiger als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt." „Indem Hume aber die Notwendigkeit, die Einheit Entgegengesetzter, ganz subjektiv in der Gewohnheit sieht, so kann man im Denken nicht tiefer herunterkommen."[1]

2. Schottische Philosophie.

Humes nächste und unmittelbarste Gegner waren seine Landsleute, Professoren an den Universitäten Edinburg und Glasgow, welche in dem natürlichen Menschenverstande oder Gemeinsinn (sensus communis) die Quelle der gewissesten und untrüglichsten Wahrheiten aufgefunden zu haben meinten: Thomas Reid (1704 bis 1796), James Beattie (1735—1803), James Oswald, Dugald Stewart, Eduard Seach, Ferguson, Hutcheson, endlich der berühmteste von allen, der Staatsökonom Adam Smith. Die schottische Schule hat sich durch Royer Collard und dessen Schüler Jouffroy nach Frankreich verzweigt.

Nach der Lehre des Thomas Reid sind in unserem Gemeinsinn gewisse Grundwahrheiten als die Wurzeln aller Erkenntnis und Sittlichkeit enthalten, welche durch keinen Zweifel und keine Kritik entwurzelt und ausgerottet werden können. Diese Grundwahrheiten nennen die schottischen Philosophen auch Grundtatsachen und bezeichnen, wie Oswald, auch das Dasein Gottes als eine solche Grundtatsache.[2]

---

[1] Ebendas. S. 446—482. (S. 446, S. 449.) — [2] Ebendas. S. 452—456.

3. Französische Philosophie.

Das allgemeine Selbstbewußtsein fühlt und erhebt sich als Weltmacht: der Laienstand im Politischen, Religiösen und Philosophischen wird aufgehoben; der ganzen Lebensanschauung liegt die Gewißheit zugrunde, daß was ist und was an sich gilt, alles Wesen des Selbstbewußtseins ist, daß weder die Begriffe von Gut und Böse noch von Macht und Reichtum, noch die fixen Glaubensvorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung usf., daß das alles keine an sich seiende Wahrheit ist, die außer dem Selbstbewußtsein wäre. Von dem absoluten Wesen läßt das Selbstbewußtsein, indem es von allen historisch gegebenen Bestimmungen abstrahiert, nichts übrig als die abstrakte, unbekannte Gottheit: das höchste Wesen, l'être suprême; von der sinnlichen oder gegenständlichen Welt bleibt nichts übrig als die Materie oder die Natur im Allgemeinen; daher sind die Themata der französischen Philosophie und Aufklärung der Deismus, der Materialismus und der Naturalismus, und da der Gegenstand des Deismus eine leere Abstraktion ist, die der Verneinung anheimfällt, so tritt an die Stelle des Deismus der Atheismus, der mit dem Materialismus Hand in Hand geht. Als die Hauptvertreter der französischen Philosophie, welche er nach ihrer negativen, positiven und philosophischen Seite beleuchtet, nennt Hegel Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert und Diderot.

Die negative Seite ist die der Zerstörung, deren Gerechtigkeit und weltgeschichtliche Wirkung Hegel stets erkannt und auf das höchste anerkannt hat, im Tübinger Stift so gut, wie auf dem Berliner Katheder. „Diese Seite verhält sich nur zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen: sie haben die Religion, den Staat und die Sitten angegriffen. Aber welche Religion! Nicht die durch Luther gereinigte, sondern den schmählichsten Aberglauben, das Pfaffentum, die Dummheit, die Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichtum-Verprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welchen

Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Diener, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging ins Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Bürgerlichen und Politischen: ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, des Gedankens." „Barbaren als Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, — eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien behandeln, ist das Härteste."[1]

Die positive Seite ist der systematische Naturalismus, wie derselbe in dem «Système de la nature» von Holbach und in Robinets Werk «De la nature» zur Darstellung gelangt ist. Nach dem von Holbach verfaßten, dem Mirabaud zugeschriebenen Système de la nature gibt es nichts anderes als Materie und Bewegung, keine andere Ursache der Bewegung als die Materie selbst, keine anderen materiellen Kräfte als Anziehung und Abstoßung, was die Moralisten Liebe und Haß nennen. Das große Ganze der Natur (le grand tout de la nature) ist Alles in Allem.

Nach Holbach ist das Universum Maschine; nach Robinet (dessen Werk früher ist als das système de la nature) ist Gott die unbekannte Ursache des Universums, dieses selbst aber ein durchaus lebendiges, fruchtbares, in allen seinen Bestandteilen organisches Ganzes, in welchem ein völliges Gleichgewicht zwischen dem Guten und dem Übel stattfinde, denn alle Befriedigung sei die Aufhebung von Bedürfnis, Mangel und Schmerz. Eben darin bestehe die Vollkommenheit und Schönheit der Welt.[2]

Die philosophische Seite nennt Hegel „Idee einer konkreten allgemeinen Einheit" und bezeichnet als deren Vertreter La Mettrie, Montesquieu, Helvetius und Rousseau. La Mettrie und Helvetius haben die Einheit der menschlichen Natur vor Augen gehabt, indem jener in seinem Buch «L'homme-machine» ihr intellektuelles Getriebe auf sinnliche Eindrücke, der andere in seiner Schrift «De l'esprit» ihr moralisches Getriebe auf den einen Grundtrieb der Selbstliebe und des Eigennutzes zurückzuführen gesucht habe. Montesquieu habe mit großem Sinn in den Gesetzen eines Volks

[1] Ebendas. S. 456—467. — [2] Ebendas. S. 468—473.

den Gesamtausdruck seines Wesens, seiner Entwicklungs- und Bildungsstufe erkannt, von welcher Einsicht Voltaire sagte, daß sie ein esprit sur les lois sei; Rousseau aber habe den Staat auf den Gesellschaftsvertrag und diesen auf die Willensfreiheit des Menschen gegründet, d. h. auf den allgemeinen oder vernünftigen Willen, welcher keineswegs als die Summe aller einzelnen Willen anzusehen sei, weil sonst der Satz gelten müßte: „wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit". Die Freiheit besteht in der Vernunft, d. h. im Denken. „Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Prinzip der Freiheit ist in Rousseau aufgegangen und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. Dieses gibt den Übergang zur Kantischen Philosophie."

Daß die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts das Jenseits des Staates und der Kirche nicht länger geduldet, daß sie die Präsenz der Vernunft gefordert und in der ganzen geistigen und moralischen Welt den Laienstand aufgehoben hat, ist das Verdienst, welches Hegel ihr zugeschrieben und nicht hoch genug hat anschlagen können. Es gibt in der Religion keine Laien: das war der Fundamentalsatz der deutschen Reformation. Darum sagt Hegel von jenen französischen Philosophen: „Sie haben so in anderer Gestalt die lutherische Reformation vollbracht".[1]

4. Deutsche Aufklärung.

Es sind doch recht weite Umwege, auf welchen Hegel seine Zuhörer von der „Deutschen Popularphilosophie" durch Berkeley und Hume, durch die schottische und französische Philosophie zur deutschen Aufklärung geführt hat: von Moses Mendelssohn zu Moses Mendelssohn! Allerdings haben auf die Deutschen im Zeitalter und unter der Herrschaft der Wolfischen Philosophie die Engländer, Schotten und Franzosen ihren bemerkenswerten Einfluß ausgeübt, da es bei den Deutschen ohne Ausländerei nicht abgeht. „Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen: Trödler, denen alles gut genug ist, und die mit allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie und Originalität verloren, die bei den Franzosen den Inhalt über der Form vergessen machte."[2]

[1] Ebendas. S. 473—478. — [2] Ebendas. S. 479.

So entstanden die matten und seichten Betrachtungen der Eberhard, Tetens, Nicolai, Sulzer usf. über die Nützlichkeit der Dinge, über den Geschmack und die schönen Wissenschaften, über die menschliche Glückseligkeit, über die angenehmen und unangenehmen Empfindungen, wie tragische Gegenstände angenehme Empfindungen bewirken können usf. Über das letztgenannte Thema haben Nicolai und Mendelssohn ein Gespräch geführt, welches Hegel beispielsweise anführt: „als Beispiel eines solchen gehaltlosen, matten Gewäsches, worin sich diese Philosophen herumtrieben".[1]

Da wurde die Leerheit und Nichtigkeit dieser Helden der deutschen Tagesphilosophie durch den zwischen Mendelssohn und Fr. H. Jacobi entstandenen Streit plötzlich auf eine sehr grelle Art erleuchtet. Es handelte sich um die Frage, ob Lessing Spinozist gewesen sei, und, was wichtiger war, um die Lehre Spinozas selbst. Und nun zeigte sich, in welcher völligen Unkenntnis nicht bloß der Lehre Spinozas, sondern auch ihrer historischen und literarischen Tatsächlichkeit sich die deutschen Popularphilosophen befanden, Mendelssohn an der Spitze.

Es wurde auch nach der Wahrheit des Spinozismus gefragt, welche der mit der Lehre wohlvertraute Jacobi von Grund aus verneinte und verwarf. Der Grund und die Entstehung aller wahren Erkenntnis mußte von neuem auf einem bisher nicht versuchten Wege erforscht werden, was bereits durch Kant und seine Vernunftkritik geschehen war.

Jacobi hatte seine „Briefe über die Lehre Spinozas" 1783 geschrieben und zwei Jahre nachher veröffentlicht (1785); Kants „Kritik der reinen Vernunft" war 1781 erschienen. In diesem Werke liegt die Epoche, welche die neueste Philosophie von der neueren scheidet. „Was nun diesen Übergang zur neuesten deutschen Philosophie betrifft, so sind Hume und Rousseau die beiden Ausgangspunkte derselben."[2]

Zweiundfünfzigstes Kapitel.

Die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie. Die Epoche der Revolution.

Das jüngste Weltalter ist durch die Epoche der Revolution ins Leben gerufen, deren Bedeutung und innere Notwendigkeit die

[1] Ebendas. S. 479—481. — [2] Ebendas. S. 478—484 (S. 481 u. 482).

Philosophie der Geschichte begriffen und dargetan hat.[1] Im Staat und in der sozialen Welt haben die Franzosen die Revolution ausgeführt, in der Philosophie die Deutschen: darin besteht das Grundthema der neuesten deutschen Philosophie, deren fortschreitende Entwicklung sich in Kant, Fichte und Schelling vollzogen hat. Der Ausgangspunkt liegt in der mit der Kantischen Epoche gleichzeitigen Philosophie Jacobis, das Gesamtresultat dieser neuesten deutschen Philosophie wie der Geschichte der Philosophie überhaupt liegt in der Hegelschen Philosophie.

Das Verhältnis von Denken und Sein oder des Subjektiven und Objektiven, die Einheit dieses höchsten Gegensatzes ist die bewegende Grundfrage aller Philosophie und erscheint, tiefer und bewußter ausgeprägt als je vorher, gleich im Vorhofe der neuesten deutschen Philosophie.

I. Friedrich Heinrich Jacobi.

Hier findet Hegel die Philosophie Jacobis, wie uns dieselbe am Schluß der neueren Philosophie und im Gegensatze zur deutschen Popularphilosophie und Aufklärung schon entgegengetreten ist, in seinen „Briefen über die Lehre Spinozas". Diese Lehre ist nach Jacobi vollendeter Dogmatismus, das vollkommenste System der Verstandesmetaphysik, denn alles verständige Denken besteht nur im Bedingen und Begründen, weshalb der Verstand auch nur die Kausalkette der Dinge, d. h. die Natur zu begreifen vermag und diese dem Absoluten oder dem göttlichen Wesen gleichsetzt. In Wahrheit muß der Verstand das Unbedingte, d. h. das Urwesen und das ursprüngliche Handeln oder Gott und Freiheit verneinen, also atheistisch und fatalistisch ausfallen, wie sich in Wahrheit auch die Lehre Spinozas verhalte, wenn man sie richtig und folgerichtig verstehe.

Das Unbedingte ist das Übernatürliche als absolute Tatsache, die uns unmittelbar einleuchtet: diese Einleuchtung, subjektiv genommen, ist unmittelbares Wissen, Gefühl oder Glaube; sie ist, objektiv genommen, Offenbarung, die wir empfangen; wie auch die Wirklichkeit der äußeren Dinge, auch die des eigenen Körpers nicht durch Denken und Begriffe erkannt wird, sondern sich offenbart oder uns unmittelbar einleuchtet.

[1] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXVII. S. 806—809.

Man sieht sogleich, daß Offenbarung und Glaube in theologischem Sinn etwas ganz anderes sind und bedeuten als im Sinne Jacobis und seiner Anhänger, und daß diese, wenn sie den ebengenannten Unterschied nicht gelten lassen, sich und andere täuschen. Jacobi hat den Glauben und das Gefühl, als welche das Unbedingte, den absoluten Inhalt der Offenbarung vernehmen, auch als Vernunft bezeichnet und diese als das höhere Wahrnehmungsvermögen dem Verstande entgegengesetzt.[1]

Auf diese Weise haben Jacobi und seine Anhänger den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen oder, was dasselbe heißt, zwischen unmittelbarem und vermitteltem Wissen zu großem Ansehen gebracht, welches Hegel hier, wie überall, wo er diesem Gegensatze begegnet, eifrig und energisch entkräftet hat. Er hat es hier mit Gegnern, wie Fries und Schleiermacher, zu tun. Das religiöse Gefühl hat der Mensch, nicht der Hund, darum ist dieses Gefühl denkender und vernünftiger Art. Alles unmittelbare Wissen ist vermittelt, wie alle sogenannten unmittelbaren Geisteszustände. „Es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahren Gegensatz zu halten; es ist der trockenste Verstand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas sein könne für sich, ohne Vermittlung in sich.“[2]

II. Immanuel Kant.

Immanuel Kant aus Königsberg in Preußen (1724—1804) ist mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis auf den Standpunkt des Sokrates zurückgegangen und hat dieselbe aus dem Wesen der menschlichen Vernunft zu lösen gesucht. Seine Lehre wie die gleichzeitige Jacobis ist eine Philosophie der Subjektivität, da sie aus der Natur des subjektiven Geistes die Erkenntnisarten herleitet, aber die Kantische Philosophie will aus dem Wesen des subjektiven Geistes, d. h. aus dem Selbstbewußtsein auch die Erkenntnisobjekte oder Erscheinungen entstehen lassen, wodurch sie in die Richtung und den Charakter des Idealismus eingeht, dessen Wahrheit Jacobi von Grund aus bestreitet und verneint.

Hume hat gezeigt, daß Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Merkmale aller wahren und objektiven Erkenntnis, nicht in den Wahrnehmungen und Eindrücken enthalten sind, weshalb es keine wahre Erkenntnis der Dinge geben könne; darin mußte Kant dem

[1] Hegel. Werke. XV. S. 485 flgd. — [2] Ebendas. S. 486—499.

schottischen Philosophen beistimmen: dies war Kants Ausgangspunkt von Hume. Nun aber begründete Kant gegen Hume die wahre und objektive Erkenntnis eben dadurch, daß Allgemeinheit und Notwendigkeit a priori sind oder in der Vernunft selbst liegen: „in dem Denken als selbstbewußter Vernunft; ihre Quelle ist das Subjekt, Ich in meinem Selbstbewußtsein. Dies ist der einfache Hauptsatz der Kantischen Philosophie.“[1]

Die Kantische Philosophie ist zugleich kritisch; sie prüft die Beschaffenheit und die Grenzen unserer Erkenntnisvermögen, ob und inwieweit sie imstande sind, das Wesen der Dinge zu ergründen; in diesem Unternehmen gleicht sie jenem Scholastikus, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen gelernt habe. Hegel hat sich auf diesen Spaß mehr als billig zugute getan und ihn gern wiederholt. Polemisch genommen, ist er ganz wertlos, denn er gilt von jeder Erkenntnistheorie, gegen Locke ebensosehr wie gegen Kant, außerdem wird in dem Spaß der Unterschied zwischen dem Erkennen der Dinge und dem Selbsterkennen oder der Selbstbetrachtung ganz übersehen. Das Erkennen der Dinge mit dem Schwimmen verglichen, so hat sich Kant zu jenem verhalten, wie zu diesem (nicht jener Scholastikus, sondern) Archimedes.[2]

Kant habe die kritische Philosophie auch transzendentale genannt und sich dadurch einer „barbarischen“ Schulsprache schuldig gemacht, als ob er diesen Ausdruck kreiert hätte! Er hat ihn vorgefunden und zweckmäßig angewendet, um die transzendentale Erkenntnis von der transzendenten zu unterscheiden, als welche die Grenzen der menschlichen Vernunft überschreitet oder überfliegt.

Da alle Erkenntnisurteile synthetisch sind, ihre allgemeine und notwendige Geltung aber a priori, so ist die durchgängige Grundfrage der kritischen Philosophie: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Die Hauptgegenstände der kritischen Untersuchungen sind die theoretische oder erkennende Vernunft, die praktische Vernunft oder der Wille und die reflektierende Urteilskraft: daher die Kantischen Hauptwerke die Kritik der reinen Vernunft, die der praktischen Vernunft und die der Urteilskraft.

Die theoretischen Grundvermögen, welche Kant (wie Hegel tadelt) nicht entwickelt, sondern aus „dem Seelensack“ hervorgeholt

---

[1] Ebendas. S. 499—503. — [2] Ebendas. S. 503 flgd. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. 5. Aufl. Erster Teil. Kap. I. S. 13.

habe, sind Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft: die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen, der Verstand das der Begriffe, die Vernunft das der Ideen, deren durchgängiges Thema der Begriff des Unbedingten ist.

Die beiden Grundformen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, diese sind Anschauungen a priori, reine Anschauungen — oder, wie Hegel genau und richtig sagt, reines Anschauen, als wodurch allein die reine Mathematik ermöglicht wird. Die Grundformen des Verstandes sind die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, welche die Erfahrung machen und darum begründen, indem sie vermöge des Schemas der Zeit (tranſzendentalen Schematismus) auf alle Erscheinungen anwendbar sind und als die Formen des reinen Bewußtseins, der tranſzendentalen Apperzeption oder des reinen Ich für jedes Bewußtsein, d. h. allgemein und notwendig gelten.

Daß in der Kantischen Kategorienlehre das Gesetz der „Triplizität" herrscht, indem die dritte Kategorie jeder Gruppe immer als die Einheit der beiden vorhergehenden gefaßt sein will, rühmt Hegel als eine große Einsicht Kants, obwohl dieser seine Kategorien nicht entwickelt, sondern aus den in der Logik gegebenen Urteilsformen empirisch aufgenommen und darum ohne alle Vollständigkeit gelassen hat.

Kants „Widerlegung des Idealismus" hat Hegel treffend widerlegt; aber er hat nicht gesagt, daß dieser Zusatz erst in der zweiten Auflage der Vernunftkritik sich findet, woraus erhellt, daß er die erste Ausgabe (1781) und ihre Differenzen in Vergleichung mit allen folgenden gar nicht gekannt hat.

Die Summe der Kantischen Erkenntnislehre faßt Hegel hier in einer Weise zusammen, die sein Verständnis der Kantischen Philosophie nicht höher erscheinen läßt als das der gewöhnlichen Kantianer alten und neuen Schlages: „die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das Ding an sich".[1]

Was endlich Kants Ideenlehre oder den Vernunftbegriff des Unbedingten betrifft, so zerlegt sich derselbe, gemäß den drei Vernunftschlüssen, dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven, in die drei Arten des subjektiv, objektiv und absolut Unbedingten oder in das unbedingte Subjekt, das unbedingte Objekt und das un-

[1] Hegel. XV. S. 503—518 (S. 514, vgl. S. 551, S. 577).

bedingte Wesen überhaupt: das sind die drei Ideen der Seele, der Welt und Gottes. Werden diese Ideen als Objekte oder Dinge genommen und als solche beurteilt, so entstehen die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie: die erste gerät in lauter Paralogismen, die zweite in lauter Antinomien, die dritte in lauter Trugbeweise vom Dasein Gottes, welche sämtlich auf den ontologischen Beweis hinauslaufen, der aus dem Begriff Gottes das Dasein „herausklauben" möchte, was aber so wenig angeht, als aus dem Begriff von hundert Talern deren Existenz zu beweisen. „Ich als Vernunft, oder Vorstellung, und draußen die Dinge, sind beide schlechthin andere gegeneinander; und das ist nach Kant der letzte Standpunkt."[1]

In seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", so dürftig und eingeschränkt sie sind, hat Kant das wichtige Verdienst, die physikalischen Grundbegriffe als notwendige Gedankenbestimmungen dargetan und den Anfang einer neuen Naturphilosophie gemacht zu haben; er hat der atomistischen Naturlehre die dynamische entgegengesetzt.

In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hat Kant gezeigt, daß in den positiven Dogmen Vernunftideen enthalten sind, wie z. B. in dem der Erbsünde, mit welchen Vorstellungen die Aufklärung so völlig aufgeräumt hatte, daß Hegel sie hier als „Ausklärung" bezeichnen konnte.[2]

Das zweite Hauptwerk ist die Kritik der praktischen Vernunft, die Sonderung des reinen Willens vom empirischen, der durch Triebe und Neigungen, d. h. heteronomisch bestimmt wird und darum keinen anderen Zweck haben kann als den der Glückseligkeit, während der reine Wille oder die praktische Vernunft nur durch sich selbst, d. h. autonomisch bestimmt wird, also die Freiheit zu ihrem Gesetz und Zweck macht, worauf sich alles Rechtliche und Sittliche gründet. Die Freiheit als Gesetz ist die Sittlichkeit, die Freiheit als Gesinnung ist die Moralität, deren Bestimmungsgründe nicht material, sondern lediglich formal sind, sie liegen nicht im Gegenstande, sondern in der Art des Wollens: das Gesetz wird gewollt nur um seiner selbst willen, das Gesetz aus Achtung vor dem Gesetz, die Pflicht um der Pflicht willen. „Für den Willen ist kein anderer Zweck als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit." „Dies

[1] Ebendas. S. 518—530. — [2] Ebendas. S. 530—532.

ist der Mangel des Kantisch-Fichteschen Prinzips, daß es formell überhaupt ist; die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Kloß im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft."

Der Endzweck der praktischen Vernunft ist das absolut Gute oder das höchste Gut, das als solches die Glückseligkeit als die Folge und Wirkung der vollendeten Moralität in sich begreift. Das höchste Gut ist nicht, sondern soll sein, die vollendete Moralität, d. i. die vollkommene Lauterkeit der Gesinnung ist nicht, sondern soll sein, die Harmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit ist nicht, sondern soll sein: daher ist das Thema der praktischen Vernunft das beständige Sollen in seinem endlosen Progreß oder schlechten Unendlichkeit. Die praktische Vernunft postuliert das höchste Gut und zu dessen Verwirklichung die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Diese drei Postulate setzen voraus den unvertilgbaren Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und fordern dessen Aufhebung; sie sind darum voller Widersprüche: „ein Nest von Widersprüchen", wie Hegel mit einem Kantischen Ausdrucke sagt. „Das ist der letzte Standpunkt; es ist dies ein hoher Standpunkt, aber es wird darin nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei soll es bleiben."[1]

Das dritte Hauptwerk ist die Kritik der Urteilskraft, (nicht der transzendentalen, welche in die Logik gehört, sondern der reflektierenden. Jener unvertilgbare Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Vernunft oder Natur und Freiheit ist aufgehoben in dem Begriff der natürlichen Freiheit oder Zweckmäßigkeit, die Arten der natürlichen Zweckmäßigkeit sind die subjektive und objektive, beide sind nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Einrichtung unserer Vernunft gegründet, d. h. sie sind notwendige Betrachtungs- oder Reflexionsarten.

Die subjektive Zweckmäßigkeit ist ästhetisch, die objektive ist teleologisch: darum teilt sich das dritte Hauptwerk in die Kritik der ästhetischen und die der teleologischen Urteilskraft.

Ästhetik ist die Vorstellung eines Gegenstandes, wenn dieselbe mit einem Gefühl der Lust oder Unlust verknüpft ist, die gar nichts mit der Erkenntnis, gar nichts mit theoretischen oder praktischen Interessen gemein haben, daher eine solche Vorstellung der Gegenstand eines völlig uninteressierten, darum nicht partikularen, sondern

[1] Ebendas. S. 532—539.

allgemeinen und notwendigen Wohlgefallens ist. „Ein Gegenstand, dessen Form als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird, ist schön." Das ist, sagt Hegel, „das erste vernünftige Wort über Schönheit". Auf ein solches Wohlgefallen gründet sich das Schöne und Erhabene.[1]

Der Gegenstand der teleologischen Naturbetrachtung sind die lebendigen Dinge, deren Zweckmäßigkeit als eine materiale und innere unwillkürlich einleuchtet, denn sie wollen betrachtet sein als Objekte, die sich selbst gestalten, produzieren und fortpflanzen, als Naturprodukte, die zugleich Naturzweck und Selbstzweck sind.

Wir sind genötigt, den Organismus als ein Ganzes vorzustellen, welches sich teilt und gliedert, als ein Ganzes vor den Teilen, während unser Verstand nur fähig ist, das Ganze aus seinen Teilen auf mechanische Weise zusammenzufügen; daher müssen wir über die organischen Körper teleologisch reflektieren, denn um die Idee des Ganzen anzuschauen, dazu gehört ein intuitiver Verstand, der uns fehlt. Hier springt die Differenz zwischen Kant und Hegel in die Augen: „Dieser intuitive Verstand, dieser «intellectus archetypus»", sagt Hegel, „ist die wahre Idee des Verstandes."[2]

Die Naturzwecke bilden eine Kette, die zu ihrer Vollendung ein erstes und letztes Glied fordert: das letzte Glied als der Endzweck der Welt ist das Gute, das erste Glied ist Gott als die Macht über die Welt, die zum Endzweck das Gute in der Welt hat. Gott aber kann nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden. Darin stimmen Kant und Jacobi überein. „Wir erkennen nur Erscheinungen", sagt Kant. „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes", sagt Jacobi. „Über beide Resultate", sagt Hegel, „ist eitel Freude unter den Menschen gewesen, weil die Faulheit der Vernunft, Gottlob! von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden meinte. Das weitere Resultat ist dabei die Autokratie der subjektiven Vernunft, welche, da sie abstrakt ist und nicht erkennt, nur subjektive Gewißheit, keine objektive Wahrheit hat. Das war die zweite Freude. Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sei, das Wahre erkennen zu wollen. Trostlose Zeit für die Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, und nur eine Philosophie gilt, die keine ist!"[3]

[1] Ebendas. S. 539—544. — [2] Ebendas. S. 544—547.
[3] Ebendas. S. 547—551.

Um ein Ganzes, ein System aus einem Stück zu sein, fehlt der Kantischen Philosophie die Konsequenz und der Inhalt: das Bedürfnis nach Konsequenz wollte Fichte befriedigen, das nach dem Inhalte Schelling.[1]

III. Johann Gottlieb Fichte.

Johann Gottlieb Fichte aus Ramenau in der Oberlausitz (1752 bis 1814), durch seine erste Schrift „Kritik aller Offenbarung", weil sie für ein Werk Kants gehalten wurde, berühmt gemacht, wurde (nicht durch Goethe, wie Hegel sagt, sondern auf Betrieb des weimarischen Ministeriums und des Herzogs nach Jena gerufen, wo er in den Jahren von 1794—1799 gelehrt hat; er ging nach Berlin, wurde im Jahre 1805 Professor in Erlangen, dann Professor an der neugegründeten Universität zu Berlin (nicht 1809, sondern 1810), wo er den 27. Januar 1814 starb in seinem 52. Jahre. Aus Jena ist er durch den Atheismusstreit vertrieben worden, der über einige Aufsätze in dem philosophischen Journal entstanden war, welches er mit Niethammer herausgab. Fichtes Aufsatz hieß „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung".

Hegel unterscheidet in der Fichteschen Philosophie die spekulative und die populäre, zu welcher letzteren die Reden gehören, wie die Reden an die deutsche Nation usf.; er unterscheidet die spekulative Philosophie in die ursprüngliche und die umgebildete; dazu kommen einige „Hauptformen, die mit der Fichteschen Philosophie zusammenhängen". Alle diese Dinge werden so kurz und eilig abgehandelt, wie es zwar der Bedeutung des Gegenstandes keineswegs entspricht, wohl aber dem Gedränge durch den herannahenden Schluß des Semesters!

Was der Kantischen Philosophie abging, war die innere Einheit des Prinzips, woraus der ganze Inhalt des Bewußtseins folgerichtig entwickelt werden muß, um dem Ganzen den Charakter des Systems und der Wissenschaft zu geben. „Es ist das Bedürfnis der Philosophie, eine lebendige Idee zu entfalten: die Welt ist eine Blume, die aus einem Samenkorn ewig hervorgeht." Eben diese Aufgabe hatte sich Fichte gestellt; er wollte den Inhalt der Kantischen Philosophie als Wissenschaft aus einem höchsten Grundsatze ableiten und darstellen: darum nannte er seine Philosophie das Wissen des Wissens

[1] Ebendas. S. 551—553.

oder Wissenschaftslehre. Auch war der höchste Grundsatz schon in der Vernunftkritik ausgesprochen als die transzendentale Einheit der Apperzeption, das allgemeine Selbstbewußtsein oder das reine Ich.

Fichte hat das Ich zum Prinzip der Wissenschaftslehre gemacht, er hat aus der Analyse desselben die notwendigen Handlungen des Ich hervorgehen lassen und diese in der Form von Grundsätzen an die Spitze der Wissenschaftslehre gestellt. „Es existiert überall nichts weiter als das Ich; und Ich ist da, weil es da ist: was da ist, ist nur im Ich und für Ich." Das ist in Hegels Worten der Grundgedanke Fichtes. Die drei obersten Handlungen des Ich sind die Selbstsetzung, die Entgegensetzung und die Vereinigung der Entgegengesetzten. Das Ich setzt sich selbst, es setzt sich entgegen, d. h. es setzt das Nicht-Ich, es setzt das Nicht-Ich im Ich, beide müssen sich in die Gesamtsphäre des Ich teilen: daher setzt das Ich im Ich dem teilbaren Ich das teilbare Nicht-Ich entgegen; es setzt sich sowohl bestimmt durch das Nicht-Ich als auch das Nicht-Ich bestimmend, d. h. es setzt sich sowohl theoretisch als praktisch. So verzweigt sich das System in die theoretische und praktische Wissenschaftslehre.

Diese drei obersten Sätze verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis oder Bejahung, Verneinung und Einschränkung, wie die Kategorien der Realität, der Negation und der Limitation, wie die Sätze der Identität, des Unterschiedes und des Grundes.[1]

Ich und Nicht-Ich müssen sich aufeinander beziehen: das ist die Kategorie der Relation. Diese Beziehung ist eine wechselseitige: das ist die Kategorie der Wechselbestimmung. Das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich: das ist die Kategorie der Kausalität. Alles, was gesetzt ist, ist durch das Ich gesetzt: die Kategorie der Substantialität usf. „Das ist", sagt Hegel, „der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten."[2]

Die Grundform des theoretischen Ich ist das Vorstellen und Einbilden, die des praktischen ist das Streben und Sehnen. Was im Ich gesetzt ist, muß auch für das Ich sein. Mit anderen Worten: was das Ich tut, muß es auch wissen, wodurch seine Vorstellungszustände erhöht und gesteigert werden. So gelangt die Wissenschaftslehre zu einer Entwicklung der theoretischen und der praktischen Vernunft, die aber ins Endlose fortgeht, da das theoretische Ich

[1] Ebendas. S. 553—563. — [2] Ebendas. S. 564—566.

immer mit dem Nicht-Ich als Gegenstand und das praktische Ich immer mit dem Nicht-Ich als Widerstand behaftet bleibt, denn ohne Widerstand und Widerstreben gibt es kein Streben. So verläuft sich die Fichtesche Philosophie wie die Kantische in ein endloses Sollen, ein Beispiel der schlechten Unendlichkeit und das Kennzeichen eines unaufgelösten Widerspruchs.

Der Widerspruch besteht zwischen der Einheit des Ich im Prinzip und dem unvertilgbaren Dualismus zwischen Ich und Nicht-Ich, der den Fortgang kennzeichnet und die Vollendung unmöglich macht. Dadurch tritt das Ich auf die eine Seite und wird auf dieser fixiert; es wird zum einseitigen individuellen Ich, zum einzelnen wirklichen Selbstbewußtsein, so daß nun eine Auffassung, welche der Fichteschen Philosophie von Anfang an als Miß- und Unverstand entgegengetreten war, sich gewissermaßen aus ihr selbst rechtfertigt. „Auch hat die Form der Darstellung die Unbequemlichkeit, ja Ungeschicktheit, daß man immer das empirische Ich vor Augen hat; was ungereimt ist und den Gesichtspunkt verrückt." Das hatte Hegel sogleich von der ursprünglichen Fichteschen Lehre gesagt.[1]

Daher hat Fichte die Natur nur insoweit zu deduzieren vermocht, als sie das Ich individualisiert und versinnlicht; er hat in seiner Moral, seinem Natur- und Staatsrecht keine andere Freiheit begründet, als Rousseau, nämlich die Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Der Staat wird nicht als die Realisierung der Freiheit gefaßt, sondern nur als Rechtszustand, als das große Gefängnis, worin die Freiheit der einzelnen immer mehr durch die allgemeine Freiheit eingeschränkt wird: daher Hegels wegwerfende Urteile über Fichtes Moral und sein „besonders mißratenes Naturrecht".[2]

Das Endziel der Fichteschen Philosophie soll und will sein die absolute Einheit des Ich und des Nicht-Ich, worin das endliche, weil mit dem Nicht-Ich behaftete Ich sich und seine Schranke, seine Unruhe und Rastlosigkeit los wird und zur ewigen Ruhe in Gott kommt. Deshalb hat Fichte, was als Endziel unerreichbar und als Idee notwendig war, zu dem über alle Gegensätze erhabenen Urgrunde seiner Philosophie und Urwesen der Welt gemacht: darin besteht die Umbildung seines Systems. „Nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie; alles, was der Mensch aus sich selbst tut, ist nichtig. Alles Sein ist lebendig, und in sich

[1] Ebendas. S. 566—574. Vgl. S. 556. — [2] Ebendas. S. 574—578.

selbst tätig: und es gibt kein anderes Leben als das Sein, und kein anderes Sein als Gott; Gott ist also absolutes Sein und Leben. Das göttliche Sein tritt auch aus sich hervor, offenbart und äußert sich, — die Welt."[1]

Unter den „Hauptmomenten, welche mit Fichte zusammenhängen", hat Hegel auch die Namen Bouterwek, Krug und Fries genannt; er hat auf den „absoluten Virtualismus" des ersten, die „Fundamentalphilosophie" und den „transzendentalen Synthetismus" des zweiten, die neue Vernunftkritik und die Glaubenslehre des dritten als solche Richtungen hingewiesen, welche die Einheit des Subjektiven und Objektiven als Grundtatsache geltend machen.[2] Nennenswert ist nur Jakob Friedrich Fries geblieben.

Die drei ersten Hauptmomente sind Friedrich von Schlegel, Schleiermacher und Novalis: die geniale Ironie des ersten, die religiöse Inspiration des zweiten und die poetisch-religiöse Sehnsucht des dritten. Wir kennen den polemischen Eifer, womit Hegel die beiden ersten Standpunkte bekämpft hat, so oft sich die Gelegenheit dazu ihm darbot. Das Fichtesche Ich gilt sich als die Macht zu lösen und zu binden, zu setzen und aufzuheben. Wenn das einzelne subjektive Ich im Gefühle seiner Genialität und Erhabenheit diese Macht an sich reißt und usurpiert, so entsteht das weltverhöhnende Spiel der Ironie. „Das Subjekt weiß sich hier in sich als das Absolute, alles andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten und Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es zeigt aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über allen Inhalt; es ist ihr Ernst mit nichts, sie ist ein Spiel mit allen Formen." Da aber jedem bei dieser Art der Gottähnlichkeit bange wird und man etwas Positives haben und gelten lassen will, so ist nur ein Schritt von diesem Standpunkt zum Übertritt in den Katholizismus, zur Unterwerfung unter Aberglauben und Wunder.[3]

Auf dem Standpunkt der Gefühlsreligion gibt sich das subjektive Ich als inspiriert, gotterfüllt und prophetisch und hält als solches Reden und Monologe; dabei wird aber Gott oder das absolute Wesen über das Erkennen hinausgesetzt, jenseits des Selbstbewußtseins, wie bei Jacobi. „Dies begrifflose prophetische Reden ver-

[1] Ebendas. S. 578 u. 579. Vgl. S. 534.
[2] Ebendas. S. 583 u. 584. — [3] Ebendas. S. 579 u. 580.

sichert vom Dreifuß dies und jenes vom absoluten Wesen und verlangt, daß jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine Herzenssache; es sind eine Menge Inspirierter, welche sprechen, deren jeder einen Monolog hält und den andern eigentlich nur im Händedrucke und im stummen Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Geberde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts." „Das schlechte Gemälde ist das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produzieren."[1]

IV. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Die neueste Philosophie muß nun auf ihrer dritten Stufe die Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Ich und des Nicht-Ich, des Geistes und der Natur zum Prinzip machen: das Prinzip dieser Wesenseinheit oder Dieselbigkeit heißt Identität. Der Begründer der Identitätsphilosophie ist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geboren am 27. Januar 1775 zu Schorndorf im Württembergischen, studierte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit 1807 ist er Sekretär der Akademie der bildenden Künste in München.[2]

In eigenen Schriften ist Schelling durch die Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie fortgeschritten (1795—1799) und zu der Einsicht gelangt, daß die Philosophie nicht bloß Wissenschaftslehre sein dürfe, sondern diese und die Naturphilosophie als ihre beiden Grundwissenschaften und gleichsam Hälften in sich vereinigen müsse. Alles Wissen beruhe auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven; diese Übereinstimmung beruhe auf der absoluten Einheit oder Identität beider. Den Inbegriff alles Objektiven könne man Natur, den alles Subjektiven Intelligenz nennen.

---

[1] Ebendas. S. 581—587.

[2] Ebendas. S. 585. Ein Heer von Unrichtigkeiten! Schelling ist nicht in Schorndorf, sondern in Leonberg geboren, er ist in Leipzig nicht Student, sondern Hauslehrer, in Jena nicht Student, sondern Professor gewesen, noch dazu mit Hegel zusammen; studiert aber hat er in Tübingen, noch dazu einige Jahre mit Hegel zusammen! Unbegreiflich, wie Hegel in einen solchen Zustand des Vergessens geraten konnte, und höchst tadelnswert, daß der Herausgeber seiner Vorlesungen gar nichts zur Richtigstellung solcher Angaben getan hat. Schelling war Hegels Jugendgenosse und Freund, sein Vorbild und Führer auf dem Wege der Philosophie. Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. I. S. 12 u. 13. Kap. III. S. 33—35.

Wie geht aus der Intelligenz die Natur hervor und aus der Natur die Intelligenz? Dies sind die beiden Grundfragen der Philosophie: die erste Frage beantwortet die Transzendentalphilosophie (transzendentaler Idealismus), die zweite die Naturphilosophie. Die Transzendentalphilosophie hat Schelling dargestellt in dem „System des transzendentalen Idealismus", einem seiner ausgeführtesten Werke, das noch in Fichte und der Wissenschaftslehre wurzelt (1799), wogegen das Prinzip der absoluten Identität über Fichte hinausgeht und in seiner Ausführung als ein neues System der Philosophie auftritt, welches Schelling das seinige nennt; die Ausführung, welche Bruchstück geblieben ist, steht in der „Zeitschrift für spekulative Physik" und heißt „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801).[1]

In allem, was ist, offenbart sich die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven: dies ist das Grundthema der Welt oder des Universums. Alles Dasein ist nur quantitativ oder graduell verschieden. Dieser Unterschied besteht in der quantitativen Differenz des Subjektiven und Objektiven, in dem Übergewicht der einen jener beiden Seiten oder Faktoren, in dem Quantum oder Grade dieses Übergewichts. Das durchgängige Übergewicht des Objektiven kennzeichnet die bewußtlose Welt oder die Natur, das durchgängige Übergewicht des Subjektiven kennzeichnet die bewußte Welt oder das Reich des Geistes. Da nun in der Totalität oder dem Universum, als Ganzes genommen, alle Differenz des Subjektiven und Objektiven aufgehoben ist, so besteht in dieser Differenz der Charakter der Endlichkeit oder Einzelnheit, während die absolute Identität, das Prinzip und der Grund von allem, was ist, die vollkommene Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausmacht. (Nach unserer heutigen Art würden wir den tiefen Gedanken Schellings so ausdrücken: da alle Entwicklung, auch die der Welt, in der fortschreitenden Differenzierung besteht, so ist das ihr zugrundeliegende Prinzip, woraus sie hervorgeht, die Nicht-Differenz oder totale Indifferenz.) Diese als Weltprinzip nennt Schelling die Vernunft, deren Bestimmungen dieselben sind in dem Reiche der Natur wie in dem des Geistes.

Die Größenunterschiede jener quantitativen Differenz des Subjektiven und Objektiven nennt Schelling Potenzen. Die erste Potenz

[1] Hegel. XV. S. 589 u. 590. Der transz. Idealismus ist vom Jahre 1800.

der bewußtlosen Welt (Natur) ist die Materie, deren Wesen in der Schwere besteht, und deren beide Faktoren die entgegengesetzten Grundkräfte der Attraktion und Repulsion sind; die zweite Potenz ist das Licht, die dritte ist der Organismus. Diesen drei Potenzen entspricht in der bewußten oder geistigen Welt das Wissen, das Handeln und die Kunst oder die Wahrheit, die Sittlichkeit und die Schönheit: die Idee des Wahren, Guten und Schönen.[1]

Die Einheit der Schwere und des Lichts ist die Kohärenz der Materie und deren Kohäsionsunterschiede, die Selbstheit oder Ichheit der Materie, d. i. ihre Polarität, kraft deren Identisches entgegengesetzt und Entgegengesetztes identisch gesetzt wird. Schelling hat die gestaltenden Kräfte der Materie den dynamischen Prozeß genannt und als dessen drei Stufen den Magnetismus, die Elektrizität und den chemischen Prozeß darzustellen oder zu „konstruieren" gesucht. Denn beweisen heißt bei Schelling konstruieren. Dies war schon die Art der Fichteschen Deduktion und Beweisführung.[2]

Was endlich die Frage betrifft, wie nach Schellings Lehre die absolute Identität, das innerste Wesen der Dinge, die Versinnlichung und Verkörperung des Idealen erkannt wird, so will das Ideale gedacht oder begriffen, das Sinnliche und Körperliche angeschaut werden, und zwar muß beides in einem und demselben Akte geschehen: dieser Akt ist die intellektuelle Anschauung oder der intuitive Verstand, welchen Kant als menschliches Erkenntnisvermögen verneint und für unmöglich erklärt hatte. „Die intellektuelle Anschauung", sagt Schelling, „ist nun Organ alles transzendentalen Denkens." „Ich ist nichts anderes, als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren." Es gibt auch eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objektivität dieser Anschauung: es ist die Kunst und das Kunstwerk. Man kann ein Kunstwerk nur verstehen, indem man es denkend nachschafft oder mit Bewußtsein reproduziert, was nur die intellektuelle Anschauung vermag. Wenn nun Schelling, darin mit Plato vergleichbar, das Universum als ein göttliches Kunstwerk betrachtet, so läßt sich demgemäß die intellektuelle Anschauung für das Organ und die Form der wahren Welterkenntnis erklären.[3]

---

[1] Ebendas. S. 600—612.

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. II. Kap. XXIV. Abschn. III. Kap. XXVIII. — [3] Hegel. XV. S. 591—598.

V. Resultat und Schluß.

Hier aber ist der Punkt, in welchem Hegel das System seines Freundes bekämpft und über dasselbe hinausgeht. Weder läßt er die intellektuelle Anschauung als die höchste Form der Erkenntnis noch die ästhetische Kunst als die höchste Stufe der Weltentwicklung gelten. Die intellektuelle Anschauung führt uns zu dem Standpunkt des unmittelbaren Wissens zurück und unterliegt allen den Einwürfen, welche schon Jacobis Lehre entkräftet haben. Die intellektuelle Anschauung wird gefordert, aber nicht entwickelt und gelehrt, „es ist die bequemste Manier, die Erkenntnis auf das zu setzen, — was einem einfällt". „Als so ein Unmittelbares muß man sie haben; und etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben." „Dies hat der Schellingschen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung in den Individuen ein eigenes Kunsttalent, Genie oder Zustand des Gemüts erfordere, überhaupt etwas Zufälliges sei, das nur Sonntagskinder hätten."

Kant, Fichte und Schelling gelten in den Augen Hegels als die drei in dem Thema der neuesten deutschen Philosophie enthaltenen Stufen und Typen fortschreitender Art, neben und zwischen welchen nichts auftrete, was denkwürdig und der Rede wert sei, wie die Versuche, welche Reinhold, Bouterwek, Krug, Fries, Schulze u. a. gemacht haben. „Es zeigt sich in ihnen aber nur die äußerste Borniertheit, die groß tut: ein Gebraue von aufgerafften Gedanken und Vorstellungen oder Tatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, soweit Gedanken überhaupt darin sind, oder es ist ein Modifikatiönchen angebracht, wodurch die lebendigen Punkte getötet oder untergeordnete Formen verändert sind."[1]

Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erstrecken sich durch ein Vierteljahrhundert (1805—1831), innerhalb welches Zeitraums drei der wichtigsten Werke Herbarts und die beiden grundlegenden Schriften Schopenhauers zutage getreten, aber von Hegel unbeachtet und allem Anscheine nach auch ungekannt geblieben sind.

Die nunmehrige Aufgabe der Philosophie, welche Hegel vorgefunden hat und vor sich sieht, ist die Einsicht in den Mangel der Lehre Schellings und der Fortschritt über diese hinaus. Was Schelling vorausgesetzt, aber nie bewiesen, sondern stets als unmittelbare

[1] Ebendas. S. 553.

Wahrheit behandelt hat, will bewiesen sein: das ist das Prinzip der Identität oder der Begriff der Vernunft. „Die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung nie gekommen ist.“ Daher ist auch seine Philosophie nicht oder noch nicht ein in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes. Daß die Wahrheit bei Schelling unbewiesen bleibt und nur durch intellektuelle Anschauung bewährt wird, ist der Hauptmangel und die Hauptschwierigkeit seiner Philosophie, dieser letzten interessanten Gestalt in der Geschichte der Philosophie.[1]

Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee: die Systematisierung der Idee zur Welt muß als notwendige Enthüllung und Offenbarung bewiesen werden. Nicht die Religion und nicht die Kunst ist die höchste Offenbarung der göttlichen Idee, sondern deren Erkenntnis und Selbsterkenntnis im Elemente des reinen Denkens, d. i. die Philosophie, die darum nicht bloß eine Theodizee gibt, sondern recht eigentlich diese selbst ist.

„Bis hierher“, sagt Hegel, „ist nun der Weltgeist gekommen, jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form: nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist. Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausendfünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen: tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.“[2]

Dreiundfünfzigstes Kapitel.

Charakteristik und Kritik der Hegelschen Philosophie.

I. Der historische Charakter der Hegelschen Philosophie.

1. Hegel als Restaurator der Philosophie und als Philosoph der Restauration.

Wie man die Kantische und Fichtesche Philosophie mit der Epoche und dem Zeitalter der französischen Revolution, das Schellingsche Identitätssystem als die Lehre von der Alleinheit mit dem napoleonischen Weltreiche, so hat man die Hegelsche Philosophie mit dem Zeitalter der Restauration verglichen, welches mit dem Untergange Napoleons begann und mit dem der Bourbonen zu Ende ging.[3]

[1] Ebendas. Vgl. S. 587, 590, 598, 599 a. a. O. — [2] Ebendas. S. 617—624.

[3] Vgl. J. E. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. Bd. III. Abt. 2. (Leipzig 1863.) S. 852 flgd. Vgl.: Derselbe. Grundriß d. Gesch. d. Phil. 3. Aufl. (Berlin 1878.) S. 603 flgd.

Die Beziehung zwischen Kant und der Epoche der Revolution gilt, was die Grundsätze betrifft, im Sinne der Übereinstimmung, der Bejahung und Begründung. Soll in gleichem Sinne das Verhältnis Hegels zur Restauration gelten, so kann nichts gesagt werden, was unrichtiger und falscher wäre. Nun will auch in diesem Sinn die Vergleichung zunächst nicht gemeint sein, sondern Hegel habe die Philosophie selbst restauriert in Ansehung der Metaphysik, der Religionsphilosophie und der Politik: er habe die Metaphysik wieder zur Fundamentalphilosophie gemacht, in der Religionsphilosophie die Dogmen wieder zur Anerkennung gebracht und in der Politik den organischen Staatsbegriff. Demnach sei Hegel nicht sowohl der Philosoph der Restauration, als vielmehr der Restaurator der Philosophie gewesen, was von jedem großen Philosophen gesagt werden kann. Auch Kant, Descartes, Bacon waren solche Restauratoren. Daher scheint es am geratensten, die ganze Parallele zwischen Hegel und der Restauration zu unterlassen, da dieselbe in Beziehung auf die politische Restauration, nämlich die Jahre 1815 bis 1830, falsch ist, in Beziehung aber auf die Philosophie nichtssagend und leer. Die Epoche der Revolution bezeichnet ein Weltalter, welches noch keineswegs ausgelebt ist und schon eine Reihe von Phasen durchlaufen hat, auch rückläufiger, wie z. B. die sogenannte Restauration eine solche rückläufige Phase war, die auch ihre Advokaten und Tagesphilosophen gehabt hat, wie z. B. K. L. von Haller, nur nicht Hegel, der das Gegenteil war. Eines der ersten und vornehmlichsten Kennzeichen dieser Restaurationsepoche war die Wiederherstellung des Ordens der Jesuiten unter und durch Pius VII. (1814), wodurch die Idee der ultramontanen Weltherrschaft sich von neuem erhob und den Krieg wider die Freiheitsideen des neunzehnten Jahrhunderts unternahm. Eine Wirkung der ultramontanen Einflüsse waren die Ordonnanzen König Karls X. von Frankreich, welche die Julirevolution und den endgültigen Sturz der Bourbonen zur unmittelbaren Folge hatten. Nun hat man Hegel einen Feind der Julirevolution genannt und darum im verwerflichsten, aber auch unrichtigsten Sinne als den Philosophen der Restauration bezeichnet. Im Hinblick auf die Julirevolution sagt R. Haym: „Ein panischer Schrecken ergriff die Kongreßpolitiker, ein Mißbehagen ohne Grenzen bemächtigte sich auch des Philosophen der Restauration".[1] Ich weiß

[1] R. Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Ent-

nicht, auf welche private oder vertrauliche, nur ihm bekannte Äußerungen Hegels sich jene Worte Hayms stützen; es ließe sich recht wohl erklären, daß der sechzigjährige, mitten in der einflußreichsten, der tiefsten Ruhe bedürftigen Wirksamkeit befindliche Mann die plötzlichen und ungeheuren politischen Erschütterungen, welche die Julirevolution hervorrief, als recht unbehaglich und unbequem empfunden hat. Ob dieses Mißbehagen „ohne Grenzen" war, lasse ich dahingestellt und halte es für rhetorische Zugabe. Urkundlich und öffentlich hat Hegel die französische Restauration „eine fünfzehnjährige Farce" genannt. In der Julirevolution 1830 ist diese Farce zu Ende gegegangen. Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen.[1]

Noch unkundiger und verfehlter würde es sein, wenn man mit Haym den vielberufenen Satz Hegels aus der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie, „was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich" für eine ultrakonservative Rechtfertigung des Bestehenden, wie es auch sei, halten wollte, da doch der Unterschied zwischen dem bloß Bestehenden und dem wahrhaft Wirklichen zu den Binsenwahrheiten der Hegelschen Logik gehört, und die Vernunft als die Macht, sich zu verwirklichen, die erste und letzte Grundwahrheit der Hegelschen Lehre ausmacht. Der Satz: „was wirklich ist, das ist vernünftig" ist ebenso konservativ, wie der Satz: „was vernünftig ist, das ist wirklich" revolutionär.[2]

Um zu verstehen, daß die Ideen der Hegelschen Philosophie das neunzehnte Jahrhundert bewußt und unbewußt beherrscht haben, muß man sich den Gang desselben vergegenwärtigen.

2. Das neunzehnte Jahrhundert.

Überhaupt wird sich im Laufe des 19. Jahrhunderts, auf welches wir heute zurückblicken, schwerlich eine Reaktions- oder Restaurationsepoche auffinden lassen, deren Philosoph oder Wortführer im Sinne Hayms Hegel und seine Lehre gewesen ist, rückläufige Tendenzen

wicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie. (Berlin 1857.) Vorlesung XVIII. S. 455.

[1] Hegel. Werke. IX. S. 540 flgd. Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXXVII. S. 810. — [2] Ebendas. Vorl. XV. S. 367 flgd. Vgl. über und gegen die Auffassung des hegelschen Satzes von seiten des beschränkten Liberalismus Fr. Engels: Ludwig Feuerbach, der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. (2. Aufl. 1895.) S. 2 flgd.

genug, aber keine, die sich in der Hegelschen Lehre hätte abspiegeln können, keine solcher Tendenzen, denen nicht alsbald der Gegner auf dem Fuße gefolgt wäre, und zwar wider alle Erwartungen, Berechnungen und Befürchtungen der **siegreiche** Gegner; kaum sind jemals die reaktionären Zeiten so kurzatmig und kurzlebig, die vorausschauende Politik so kurzsichtig und illusorisch gewesen, als im Laufe des 19. Jahrhunderts. Das Jahrhundert hatte mit dem Untergange des heiligen römischen Reichs deutscher Nation begonnen, dieser mächtigsten Geburt des Mittelalters, die am Ende in den Zustand einer „verfassungsmäßigen Gesetzlosigkeit, einer konstituierten Anarchie" geraten war, wie ein französischer Schriftsteller und Hegel mit ihm dieses Unding genannt hatte.[1] Als das Jahrhundert zu Ende ging, war Deutschland ein einiges, bis auf einige unabtrennbare Bestandteile rein deutsches, großmächtiges Reich, im Wiederbesitze von Elsaß und Lothringen, von Metz und Straßburg, im Bunde mit Italien und Österreich, schon in den Anfängen und der fortschreitenden Erweiterung einer See- und Kolonialmacht begriffen. Dieses neue Deutsche Reich bestand seit einem Menschenalter (1871) und ist der Hort des europäischen Friedens. Drei siegreiche Kriege waren vorangegangen und hatten diese weltgeschichtliche Frucht gezeitigt: der preußisch-österreichische Krieg mit Dänemark zur Eroberung von Schleswig-Holstein und Lauenburg (1864), der preußische Krieg mit Österreich, um Österreich und das vielfältige Konglomerat seiner Völker und Staaten von Deutschland auszuschließen und damit aller Metternischschen Politik ein Ende für immer zu machen, endlich der deutsche Krieg mit Frankreich. König **Wilhelm** I. von Preußen war 67 Jahre, als er seine beispiellose Siegeslaufbahn antrat, er war 74, als er auf deren Höhe für sich und seine Nachfolger die deutsche Kaiserkrone empfing, er war 91, als er starb nach einer so unvergleichlichen, unerwarteten, ungeahnten Herrscherlaufbahn. Der Begründer und führende Staatsmann des neuen Deutschen Reichs war **Otto von Bismarck-Schönhausen** (1862—1890), der Deutschland aus einem unförmlichen, unbeholfenen, ohnmächtigen Staatenaggregat unter der Vorherrschaft Österreichs neugeschaffen hat zu einem föderativen Bundesstaat unter der Vorherrschaft Preußens. Man hat ihn mit Richelieu und mit Perikles verglichen: mit jenem, weil er alle einheitsfeindlichen und antinationalen Be-

[1] S. oben S. 59flgd.

strebungen niederzuwerfen bemüht und entschlossen war; mit diesem, weil er in dem Föderativstaat die Vorherrschaft des mächtigsten Gliedes sich zum Zweck gesetzt hatte. Er begann seinen Lauf als der bestgehaßte Mann in Deutschland und hat ihn, der eigenen Voraussagung gemäß, als der gepriesenste und populärste beschlossen.

Zwischen der Julirevolution und der Epoche Bismarcks liegen etwas über zwei Menschenalter. Die dritte französische Revolution vom Februar 1848 hat fast alle europäischen Throne, ausgenommen den russischen, ins Wanken gebracht; sie hat die soziale Frage erhoben, den Kampf der Arbeiter um die Macht, den Staatssozialismus und Kommunismus, vor welchem sich Frankreich in das zweite napoleonische Kaiserreich (2. Dezember 1852) geflüchtet hat, welches in dem Kriege gegen Deutschland zugrunde ging (2. September 1870).

Die deutsche Revolution vom März 1848 hat die deutsche Frage geweckt, eine deutsche Nationalversammlung berufen (Mai 1848), durch dieselbe eine deutsche Reichsverfassung zutage gefördert, welche ein totgeborenes Kind war und blieb, trotz allen stürmischen Versuchen, die zu ihrer Belebung gemacht wurden. Es war ein Kaiserreich ohne Kaiser. Einem österreichischen Erzherzog, den man zum Reichsverweser berufen hatte, sollte der König von Preußen als Kaiser der Deutschen folgen. Friedrich Wilhelm IV. hat diese Krone abgelehnt (3. April 1849). Nach einer Reihe vergeblicher Unionsversuche erfolgte der Rückgang zum alten Bundestage unter der erneuten Vorherrschaft Österreichs, drückender und schlimmer als je. Hand in Hand mit Österreich ging die ultramontane Kirchenherrschaft. Die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts begann mit der Flut einer Reaktion, die unabsehlich zu sein schien. In diesem Zeitpunkte wurde Bismarck preußischer Bundestagsgesandter zu Frankfurt a. M. Hier hat dieser durchaus altpreußisch, royalistisch und konservativ gesinnte Edelmann die Erfahrungen erlebt und gesammelt, aus denen fünfzehn Jahre später der politische Reformator Deutschlands hervorgegangen ist. Es wurde ihm klar, daß die deutsche Frage gelöst werden mußte, und nur durch die zu erkämpfende Hegemonie Preußens in Deutschland gelöst werden konnte, weshalb der Krieg und die kriegstüchtige preußische Heeresverfassung einen wesentlichen Bestandteil seiner verschwiegenen, weitschauenden und logisch geordneten Politik ausmachten. „Ihm ist die Brust von hohem Willen voll, doch was er will, es darf's kein Mensch

ergründen. Was er den Treusten in das Ohr geraunt, es ist getan und alle Welt erstaunt."[1]

Von der Ablehnung der deutschen Kaiserkrone bis zum Beginn der Epoche Wilhelms I. und Bismarcks führt der geschichtliche Weg auch durch drei Kriege. Österreich hatte seine abtrünnigen Reiche, Ungarn, die Lombardei und Venezien, wiederzuerobern, was ihm gelang, bei Ungarn nur mit Hilfe Rußlands, dem sich der Diktator und Oberbefehlshaber Görgej bei Világos ergab (13. August 1849); der zweite Krieg, der die Flut der Reaktion hemmte, war der Krimkrieg (1853—1856), die siegreiche Bekämpfung des absolutistischen Rußlands durch die Koalition der Westmächte, denen Piemont sich anschloß und Österreich eine freundliche, gegen Rußland erstaunlich undankbare Neutralität wahrte. Die Weltstellung Piemonts (Sardinien) durch seinen Anschluß an die Koalition der Westmächte im Orientkriege war das Werk des Grafen Cavour, jenes großen in den Jahren 1851—1861 leitenden Staatsmannes, mit Bismarck darin zu vergleichen, daß er sich zu Piemont und dem Hause Savoyen, zu Österreich und Italien ähnlich verhalten hat, wie jener zu Preußen und dem Hause Hohenzollern, zu Österreich und Deutschland. Sein diplomatisches Meisterstück war das Bündnis mit Napoleon III., woraus der Krieg, den ich hier an dritter Stelle zu nennen habe, zwischen Frankreich und Österreich (1859) hervorging, in welchem Österreich die Schlachten und die Lombardei verlor; die österreichisch gesinnten, italienischen Fürsten von Toskana, Parma, Modena usf. wurden vertrieben, Garibaldi eroberte Sizilien und Neapel. Das Resultat war die Einheit Italiens bis auf Venedig und Rom. Der König von Sardinien Viktor Emanuel II. wurde König von Italien (März 1861); bald nachher starb Cavour. Da kam auf Grund der Gleichartigkeit ihrer politischen Interessen und Machtfragen das Bündnis zwischen Preußen und Italien zustande; Preußen führte seinen siegreichen Krieg gegen Österreich (1866), das die Schlachten in Böhmen verlor und sich genötigt sah, Venedig durch Napoleon III. an Italien abzutreten. Zur Einheit Italiens fehlte nur noch Rom und der schon auf das Patrimonium Petri eingeschränkte Kirchenstaat. Preußen an der Spitze der deutschen Völker führte seinen siegreichen Krieg gegen Frankreich (1870—71), wodurch dieses Elsaß-Lothringen und die Schutzherrschaft über Rom

[1] Goethes Faust. II. Teil. IV. Akt. V. 216—218.

und den Kirchenstaat verlor. Am letzten Tage des Jahres 1870 hielt Viktor Emanuel seinen triumphierenden Einzug in Rom. Dieser Untergang des Kirchenstaats, als unmittelbare, wenn auch indirekte Folge deutscher Waffentaten, ist eine der bedeutungsvollsten und prägnantesten Tatsachen der Weltgeschichte. Eben erst hatte der Papst auf dem letzten ökumenischen Konzil, welches das vatikanische heißt, sich für unfehlbar erklären oder vergöttern lassen und selbst vergöttert, als ihm die weltliche Krone vom Haupte fiel. Der Vermessenheit ins Ungeheuerliche ist die Nemesis auf dem Fuße gefolgt. Es ist der Anfang einer kirchlichen und religiösen Welterschütterung von unabsehlichen Folgen.

3. Einheitliche Nationalstaaten und internationale Mächte.

Die Revolution von 1848 hatte, wie schon erwähnt, die soziale Frage emporgebracht, deren Thema die Umgestaltung der Gesellschaft, der Kampf der Besitzlosen gegen die Besitzenden (Klassenkampf), die Befreiung der Lohnarbeiter oder Proletarier sein sollte. Als die gerechte Staatsform zur Aufhebung der sozialen Übel gilt ihnen die der demokratischen Gleichheit; daher entwickelt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Sozialdemokratie, gestaltet sich gemäß ihrer Ausbreitung in den europäischen Kulturstaaten zur „internationalen Assoziation“ und wird vermöge des direkten und allgemeinen Wahlrechts mit geheimer Stimmgebung, welche Wahlform Bismarck selbst der Volksvertretung des Deutschen Reichs zugrundegelegt hatte, eine politische Partei von beständigem und gewaltigem Wachstum.

Das Thema der weltgeschichtlichen Kriege in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Eroberung und Herstellung einheitlicher Nationalstaaten in der Form konstitutioneller Monarchien, wie Italien und Deutschland. Diesen stehen zwei internationale Mächte als Todfeinde entgegen: die römisch-katholische Kirche und die Sozialdemokratie, welche letztere ihre Nichtanerkennung und herannahende Vernichtung der Monarchie laut verkündet und doch innerhalb derselben eine anerkannte, stets wachsende Partei bildet in den Vertretungen der Gemeinden, der Länder und des Reichs. Die beiden internationalen Mächte stehen gegeneinander, da die Sozialdemokratie Religion und Kirche für eine Privatangelegenheit erklärt, welcher keinerlei öffentliche Mittel dienen dürfen, die Schule aber für die Sache des Staats. Es ist kein Zweifel, daß

zwischen den beiden internationalen Mächten jede Annäherung und Vereinbarung um läppischer Tagesvorteile willen auf wechselseitiger Täuschung beruht, in Wahrheit besteht zwischen beiden der äußerste Gegensatz und die tödlichste Feindschaft, wie die Zukunft lehren wird. Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται.

II. Gang und Ausbreitung der Hegelschen Schule.

1. Der Kampf zwischen Staat und Kirche. Die Hallischen Jahrbücher.

Ich habe den politischen Entwicklungsgang des 19. Jahrhunderts meinen Lesern in der Kürze vor Augen gestellt, damit sie sehen, daß dieses Weltalter in fortgesetzten Revolutionen verläuft, welche natürlich nicht ohne rückläufige Erscheinungen sind und sein können; daß diese Revolutionen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sich in kriegerischen Umwälzungen vollziehen, welches die gewaltigste und unwidersprechlichste Art ist, Machtveränderungen, welche der weltgeschichtliche Fortschritt verlangt, zugleich zu fordern und zu entscheiden, weshalb auch Hegel ein solcher Freund der Kriege war: sie erschüttern die faulen Weltzustände und beflügeln den Schritt des Weltgeistes. Es ist kurzsichtig, den vorübergehenden Schein einer rückläufigen Bewegung für den Gang des Jahrhunderts zu halten, es ist noch kurzsichtiger, an eine solche vorübergehende Erscheinung die Hegelsche Philosophie hängen zu wollen, als ob sie von derselben abhinge.

Die Hegelsche Philosophie hat ein Menschenalter hindurch (1818 bis 1848) eine herrschende Stellung von wachsender Bedeutung gehabt und ausgeübt durch die Vorträge des Meisters in Berlin, durch die Stiftung der Schule, durch ihren Einfluß auf die öffentliche Meinung und Literatur, vor allem in der weltbewegenden Krisis, die in den Grundfragen der christlichen Theologie und Religion unter ihrer Einwirkung aus der Tübinger Theologenschule hervorging und in dem Leben Jesu von David Friedrich Strauß ans Licht trat (1835). Im Hegelschen Sinn und Geist wie zum Zweck seiner Verbreitung entstanden mit dem Jahre 1838 die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", herausgegeben und vorzüglich redigiert von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer, die es sehr gut verstanden, die Hegelsche Philosophie zur Beurteilung der gegenwärtigen Geisteszustände in Universität und Wissenschaft, Literatur und Kunst, Staat und Kirche kritisch

anzuwenden und durch die Art, wie es geschah, das Interesse und die Aufmerksamkeit weiter Kreise zu fesseln.

2. Görres und Leo.

Ein bedeutsamer Zeitpunkt, in welchem sie auftraten. Eben war über die gemischten Ehen der große Streit zwischen Staat und Kirche, zwischen dem König von Preußen und den Erzbischöfen von Köln und Gnesen-Posen ausgebrochen (1837), vergleichbar und verglichen mit dem ersten Streit zwischen Staat und Kirche, welchen das Christentum erlebt hat, als der Kaiser Konstantin den großen Bischof Athanasius von Alexandria abgesetzt und nach Trier verbannt hatte (335—338). Es war gerade fünfzehn Jahrhunderte her. Jetzt schrieb Görres, der Vorkämpfer des Ultramontanismus in München, seinen „Athanasius". Der Historiker Heinrich Leo in Halle richtete ein Sendschreiben an Görres, worin er zwar das Luthertum pries, aber den Abfall der Reformation und den Entwicklungsgang des Protestantismus tief beklagte. Ganz im Geiste der Hegelschen Philosophie ergriffen und verteidigten die Hallischen Jahrbücher die Sache des Staats, ganz in diesem uns wohlbekannten Geiste hat Ruge die Weltepoche der deutschen Reformation gewürdigt und in mehreren Aufsätzen das Leosche Sendschreiben verurteilt.[1] Carové schrieb gleichzeitig eine Reihe Artikel „über den liberalen Katholizismus und den römischen Hierarchismus".[2]

3. Richard Rothe und Vatke.

Wenn der Staat im Geiste der Hegelschen Philosophie als das Reich der Sittlichkeit gefaßt wird, so kann er die Kirche als die religiöse oder fromme Gemeinschaft nicht außer sich haben, er kann derselben weder entgegengesetzt noch untergeordnet sein, sondern muß in seiner vollendeten Form die Kirche in sich aufnehmen oder diese muß mit ihren Hauptfunktionen des Unterrichts und des Kultus sich in den vollendeten Staat ohne Rest auflösen. Gleichzeitig mit dem Ausbruch jenes großen Kirchenstreites war ein Werk erschienen, welches diese Lehre ausführte: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung" (1837). Der Verfasser war Richard Rothe, der in demselben Zeitpunkt als Professor der Theologie von Wittenberg nach Heidelberg berufen wurde. Sein Werk

---

[1] Hallische Jahrb. 1838. Nr. 147—151.
[2] Ebendas. Nr. 141 u. 142, Nr. 152—156.

wurde in den Hallischen Jahrbüchern von W. Vatke, einem der gründlichsten und tiefsinnigsten Hegelianer, so eingehend wie anerkennend beurteilt, aber zugleich wurde darauf hingewiesen, daß der vollendete Staat, dieser Organismus von Staaten, wie er Rothen als Ziel der Menschheit vorschwebte, nicht gleichzusetzen sei dem Himmelreich auf Erden, welches Christus mit seiner Wiederkunft verkündet habe, oder dem himmlischen Jerusalem der Offenbarung, in welchem kein Tempel mehr sein werde, denn ein anderes sei Entwicklung, ein anderes Verklärung. Auch Rothe nahm die Reformation als den Hauptwendepunkt in der Geschichte der christlichen Menschheit.[1]

4. Das Manifest: Der Protestantismus und die Romantik.

Im Lichte der Hegelschen Philosophie mußten die Gegensätze, welche in den Jahren 1837 und 1838 die deutsche Gegenwart bewegten, in ihrer ganzen Größe und Schroffheit erscheinen: Staat und Kirche, der moderne Staat und die römische Kirchenherrschaft, die neue Zeit und das Mittelalter, geschieden durch zwei Weltepochen, die kein Gott ungeschehen machen konnte: die deutsche Reformation und die französische Revolution, zwischen beiden das Zeitalter der Aufklärung. Nun gab es eine Reihe mächtiger Bestrebungen, welche das Mittelalter wiederherstellen wollten: zuerst in der Phantasie als Dichtung in allerhand Rittergestalten, dann in der Doktrin als verständnisvolle Wiederbelebung der mittelalterlichen christlichen Kunst, zuletzt als Wiederherstellung der päpstlichen Weltherrschaft unter der Führung des Jesuitismus nebst der feudalen Aristokratie und der dazugehörigen Untertänigkeit und Knechtschaft. Wenn man von den Restaurationsversuchen des 19. Jahrhunderts redet, so sehen wir hier, an dieser Stelle, ihre fortbeständige und gefährlichste Form vor uns, welche selbst Bismarck umsonst bekämpft hat; sie hat die Einheit des Deutschen Reiches überdauert und ist heute drohender und mächtiger als je. Man hat die gedachten Bestrebungen poetischer, ästhetisch-doktrinärer und politischer (jesuitischer) Art unter dem Namen Romantik zusammengefaßt: es sind eine Reihe von Brüchen, deren Zähler lauter mittelalterliche Werte haben, und deren Generalnenner Romantik heißt. Was man den politisch rückläufigen Tendenzen aus letzten und tiefsten Gründen entgegenzusetzen hatte, war der Entwicklungsgang des Weltgeistes in seiner bewußtesten, logisch entfalteten Form: das war die Hegelsche Philosophie.

[1] Ebendas. Nr. 132—135, Nr. 144—146.

Die beiden Herausgeber der Hallischen Jahrbücher vereinigten sich zu einem „Manifest zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze“, sie gaben diesem Manifest die bedeutsame und treffende Überschrift: „Der Protestantismus und die Romantik“.[1] Die Ausführung geschah in vier Artikeln und dreißig Nummern. Die Artikel, an denen Echtermeyer den hervorragenden Anteil hatte, umfaßten siebzig Jahre (1770—1840) und unterschieden als Epochen der Romantik die Jahre 1770, 1790, 1810 und 1830. Es war die bedeutungsvollste Leistung der Jahrbücher und ihr eigentlicher Kulminationspunkt; später folgte in den „Deutschen Jahrbüchern“ (1842), zuletzt in den „Deutsch-Französischen“ (1844) ein tumultuarischer, zügelloser Fortgang, der jeden nachhaltigen Einfluß auf die öffentliche Meinung verlor.

5. Die Spaltung der Hegelschen Schule. David Friedrich Strauß.

Man hat die Hegelsche Philosophie, weil nach ihr die denkende Vernunft (Logos) das Wesen des Weltalls (Pan) ausmacht, als Panlogismus bezeichnet; sie selbst, weil sie das Absolute gleichsetzt der Idee, außer welcher nichts sein und gedacht werden kann, nennt sich absoluter Idealismus. Da nun die denkende oder logische Vernunft den Charakter der Einheit hat, die jeden grundsätzlichen Dualismus ausschließt und verneint, so konnte K. Fr. Göschel, einer der ersten, uns schon bekannten, von Hegel selbst dankbar begrüßten Anhänger seiner Lehre, das Wesen der letzteren unter dem Titel „Der Monismus des Gedankens“ darstellen (1832).[2] Zugleich hatte Göschel die Hegelsche Religionsphilosophie zum Beweise genommen, daß in diesem System eine völlige Übereinstimmung zwischen dem voraussetzungslosen, spekulativen oder absoluten Wissen und dem Inhalte des christlichen Glaubens und seiner Glaubenssätze herrsche, also die Einheit von Glauben und Wissen hier wie in keinem anderen System und nie zuvor erreicht sei. Auch diesen ihm und seiner Lehre erteilten Ruhm hatte Hegel sich gern gefallen lassen und willkommen geheißen. Der Inhalt des christlichen Glaubens war die Versöhnung, der Inhalt der kirchlichen Glaubenssätze war die göttliche Trinität. Kein Philosoph vor Hegel hatte die Versöhnung und die Dreieinigkeit oder, um beides

[1] Hallische Jahrb. 1839. I. Nr. 245—251. II. Nr. 265—271. III. Nr. 301 bis 310. 1840. IV. Nr. 53—56. Nr. 63 u. 64.
[2] S. dieses Werk. Buch I. Kap. XIII. S. 184.

zusammenzufassen, die Einheit zwischen Gott und (dem Geiste) der Menschheit, die Gemeinschaft beider, die Gottmenschheit aus letzten und logischen Gründen als ewige Wahrheit begriffen.

Hier aber, in dieser gepriesenen Einheit von Glauben und Wissen lag der Punkt, der den Angriff wider die sogenannte Hegelsche Orthodoxie hervorrief, die Fortbewegung und Revolution innerhalb der Hegelschen Lehre und Schule. Hegel selbst hatte, wie kein Philosoph vor ihm, die Notwendigkeit der Entwicklung, der historischen Entwicklung aller menschlichen Dinge gelehrt. Es war nicht genug, die Gottmenschheit, die Trinität usf. als Wahrheiten von ewigem Inhalt zu begreifen; abgesehen von ihrer historischen Entwicklung mußten solche Wahrheiten als dialektische Konstruktionen erscheinen. Vielmehr mußte gefragt werden: wie ist der historische Christus, d. h. die evangelische Geschichte geworden? Wie sind die Dogmen entstanden? Dies sind historisch-kritische Fragen, von denen Hegel selbst gern absah, da es ihm immer um den Gehalt der ewigen Wahrheit als die Hauptsache zu tun war. „Er dachte eigentlich nur in Hauptwörtern.“ Wir erkennen darin einen bedeutenden Zug seiner Persönlichkeit, einen charakteristischen seiner Lehrart, aber zugleich einen unleugbaren Mangel beider.

Hegel hatte gelehrt, daß Inhalt und Form identisch seien, daß demnach mit dem Inhalte die Form, mit der Form der Inhalt sich ändere, woraus sich ergab, daß die Wahrheit in der Form der Vorstellung und die Wahrheit in der Form des Denkens oder die Wahrheit in der Form der Religion und die Wahrheit in der Form der Philosophie, oder, was dasselbe heißt, Glauben und Wissen keineswegs einander gleich seien, sondern vielmehr von Grund aus verschieden und einander entgegengesetzt.

Diese Folgerungen wurden in der Tübinger Schule gezogen, die sich an Hegel anschloß, insbesondere durch David Friedrich Strauß, dessen erstes Hauptwerk „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ im Jahre 1835 erschien. Der Begründer und das Haupt der Schule war Ferdinand Christian Baur. Gleichzeitig mit dem eben genannten Werk erschien Baurs „Christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung“. Eine Reihe kritischer und zugleich vorzüglicher Schriftsteller und Lehrer sind aus diesem Zweige seiner Schule in dem Heimatlande Hegels hervorgegangen: Baur, Strauß, Fr. Th. Vischer, der Ästhetiker,

Eduard Zeller, der Verfasser des großen Werks „Die Philosophie der Griechen" u. a.

Da Wunder überhaupt unmöglich sind, so sind auch die biblischen und neutestamentlichen unmöglich, die an und durch Jesus zum Beweise seiner Messianität geschehenen Wunder, aber diese Begebenheiten gelten sowohl dem Supranaturalismus als dem Rationalismus für glaubwürdig, weil sie in der Bibel stehen: jener hält sie für wirkliche, dieser für natürliche Begebenheiten, indem er die Wunder wegdeutet. Beide Standpunkte sind falsch: der supranaturalistische, denn Wunder sind unmöglich; der rationalistische, denn was die Bibel (das Neue Testament) erzählt, sind Wunder und wollen nichts anderes sein. Daher sind die neutestamentlichen Wundergeschichten keineswegs der Grund, woraus der Glaube an die Messianität Jesu hervorgegangen ist, sondern dieser Glaube war vielmehr der Grund, aus welchem das Messiasideal mit allen ihm anhängenden und in dem Messiasglauben einheimischen Wundervorstellungen auf diese Person dichterisch übertragen wurde. Diese dichterische Übertragung oder gläubige Dichtung hat Strauß mit dem Worte Mythus bezeichnet. Schon dreißig Jahre früher, in seinen Vorlesungen über „Philosophie der Kunst", die er in Jena und Würzburg gehalten, aber nicht veröffentlicht hatte, hatte Schelling gesagt: „Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen".[1] Diese Biographie hat Strauß geschrieben. Dies ist sein „Leben Jesu, kritisch bearbeitet". In kurzer Zeit hatte dieses Werk mit seinen zwei starken Bänden vier Auflagen erlebt (1835—1840) und in der ganzen geistigen Welt eine so gewaltige und weitgreifende Wirkung ausgeübt, wie kein anderes Werk im Laufe des 19. Jahrhunderts. Sein zweites theologisches Hauptwerk hieß „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" (zwei Bände, 1840—1841). Das Thema war: Wie sind im Gebiete der Theologie, Christologie (Soteriologie) und Anthropologie die Dogmen aus der Bibel entstanden, durch die Kirche ausgebildet und zur Herrschaft gebracht, durch die Reformation umgedeutet, durch reformatorische Sekten, wie die Sozinianer und Arminianer, zersetzt, durch die Aufklärung be=

[1] S. dieses Werk. Bd. VII. (3. Aufl.) Buch II. Abschn. III. Kap. XXXI. S. 540.

kämpft und verneint, durch die deutsche Philosophie seit Kant in spekulative Wahrheiten dergestalt aufgelöst worden, daß sie mit den kirchlichen Dogmen nichts mehr gemein haben, wie z. B. Hegels pantheistische Trinitätslehre, verglichen mit dem athanasianischen oder augustinischen Symbolum? Die Kritik des Dogmas ist seine Geschichte, die zu seiner Auflösung und Zerstörung führt. Der erste Band hatte die Arbeit mit dem Bibelglauben und dem Inspirationsdogma begonnen, der zweite hatte sie mit der Lehre von den letzten Dingen und dem Unsterblichkeitsglauben beschlossen.

Die Dogmen erscheinen als zerstört, Glauben und Wissen als geschieden, und zwar für immer. Demgemäß schieden sich auch die Richtungen innerhalb der Hegelschen Schule. Schon im dritten Heft seiner Streitschriften (1837) hatte Strauß die Schule mit dem französischen Parlament und dessen Teilung in Rechte, Linke und Zentrum verglichen; er hatte als den Vertreter der Rechten Göschel, als den des Zentrums Rosenkranz, als den der Linken sich selbst genannt. Die fortbewegende Kraft in Ansehung der Religionsphilosophie lag in der historisch-kritischen Theologie, deren Führung bei F. Chr. Baur in Tübingen und seiner Schule war und blieb. Als Strauß nach einem Menschenalter sein Leben Jesu (nicht in einer fünften Auflage, sondern) in einer völlig neuen Bearbeitung „für das deutsche Volk" wieder erscheinen ließ (1864), hatte er sich die Ergebnisse dieser Kritik angeeignet, ohne seinen Standpunkt in der Hauptsache zu ändern. Kurz vorher war in Frankreich das Leben Jesu von E. Renan erschienen (1863). Gleichzeitig mit Strauß' Leben Jesu in erster Gestalt hatte Vatke seine „Religion des Alten Testaments", den ersten und einzigen Band seiner „Biblischen Theologie", veröffentlicht (1835) und in Ansehung des Alten Testaments und der israelitischen Religion von der Hegelschen Seite aus die kritische Richtung begründet, welche heutzutage in den Forschungen Wellhausens kulminiert.

6. Bruno Bauer. Die reine Kritik. Max Stirner. Nihilismus und Anarchismus.

Es hat nicht ausbleiben können, daß die Straußische Kritik ganz im Widerstreit mit ihrer eigenen Klarheit, Besonnenheit und Objektivität eine Menge Leute auf die Wildbahn getrieben hat, wo sie als Irrlichter ein Flackerleben geführt. Das erste dieser Irrlichter war Bruno Bauer aus Eisenberg, der von der Hegelschen Orthodoxie

herkam, als Privatdozent der Theologie in Bonn wegen seines Werkes „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ (1841 u. 1842) abgesetzt wurde und zuletzt in den Hafen der Kreuzzeitung einlief. Er stellte die Evangelienkritik auf den Kopf. Die evangelische Geschichte bestehe nicht in Mythen, sondern Fiktionen oder bewußten Tendenzlügen, die Priorität gebühre dem Markus, der Logos des Johannes sei ein „ausgemergeltes“ Abstraktum, ein gespenstisches Wesen usf. Man lebe in einer Revolution, sagte Bauer, und da gelte der Grundsatz, daß man nicht weit genug gehen könne. Nun kam die sogenannte „reine Kritik“ zur Herrschaft, die den Standpunkt, den sie noch heute hatte gelten lassen, morgen umwarf, so daß am Ende überhaupt gar nichts zu herrschen berechtigt sei; das Ende vom Liede war der Nihilismus und Anarchismus, die in dem Russen Bakunin und seinen Anhängern ihre Verkörperung fanden. Hegel hatte seine Methode der dialektischen oder logischen Entwicklung auch die der absoluten Negativität genannt, welches Wort und seine Bedeutung wir ausführlich kennen gelernt und erklärt haben. Nun sollte die absolute Negativität nicht als die affirmative, sondern als die vernichtende Negation und diese als das Endziel aller Entwicklung gelten, die Hegelsche Philosophie aber als der Weg zum Nihilismus und Anarchismus.

Es gibt noch einen Standpunkt vor und über beiden: das Selbstbewußtsein, das sich der Allmacht seines Regierens erfreut und darin schwelgt, ohne sich auf die Arbeit und die Gefahren der praktischen Vernichtung einzulassen. Dies ist der Standpunkt des souveränen Egoismus, der nur sein eigenes unvergleichliches Ich kennt und nur diesem allein huldigt; diesen Standpunkt hat ein Berliner Gymnasiallehrer, Kaspar Schmidt aus Bayreuth, unter dem Namen Max Stirner in der Schrift „Der Einzige und sein Eigentum“ ausgesprochen (1845). Der Einzige und sein Eigentum, das souveräne allmächtige Ich verhält sich zu Hegel, wie vierzig Jahre vor ihm die Schlegelsche Ironie zu Fichte, und vierzig Jahre nach ihm Nietzsches Übermensch zu Schopenhauer. Was Zarathustra sprach, hatte in der Hauptsache schon Kaspar Schmidt verkündet: die Herrenmoral jenseits des Guten und Bösen. Jeder dieser drei Übermenschen hat, gleich dem Rattenfänger, eine Herde solcher Anhänger nach sich gezogen, welche Schopenhauer „begeisterte Schafe“ zu nennen pflegte.

Diese sogenannte reine Kritik, die heute verneinte, was sie noch

gestern bejaht hatte, und z. B. Strauß als eine längst antiquierte Größe behandelte, brachte den Zustand der Anarchie und Verwirrung, wo es von lauter überwundenen Standpunkten wimmelte, auch in die Fortsetzung der Hallischen Jahrbücher, die erst in Dresden, dann in Paris versucht wurde, und führte sie einem schnellen Untergange entgegen.

7. Staatssozialismus und Kommunismus.

Das volle und riesige Gegenteil wider die schwindelköpfige, sich allmächtig dünkende Individualität, wie sie nun auch heißen möge, „Genie" oder „Der Einzige und sein Eigentum" oder „Der Übermensch", bildet das Proletariat, die ungeheure Masse der Lohnarbeiter, die sich selbst als die Niedergedrückten, Ausgebeuteten, Enterbten und Elenden, die Sklaven der modernen Gesellschaft betrachten und kennzeichnen. Mit dem Jahre 1848 kommt, wie schon gesagt, die soziale Frage in Bewegung und drängt sich unaufhaltsam in den Vordergrund der revolutionären Politik. Die beiden Wege zur Abhilfe und Befreiung sind der Staatssozialismus (wohin auch die Gesetze der Bismarckschen Epoche wider Unfall, Krankheit, Invalidität und Alter zu rechnen sind, 1881) und der Kommunismus durch die Vernichtung des kapitalistischen Eigentums. Der Vertreter der ersten Richtung ist Ferdinand Lassalle, die der zweiten, welche die herrschende ist, Friedrich Engels und Karl Marx mit seinem großen Werk „Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie".[1] Als die klassisch deutsche Philosophie gilt ihnen die Hegelsche, aus der sie hervorgegangen sind, und von deren dialektischem Geiste erfüllt, Lassalle sein Werk über „Heraklit den Dunklen von Ephesus" geschrieben hat (1858). Auch sein „System der erworbenen Rechte" (1861) kennzeichnet sich in der Vorrede als eine Entwicklung der Hegelschen Philosophie und als die Anbahnung einer totalen Reformation derselben in Beziehung auf die Rechtsphilosophie.[2] Ich führe diese Tatsachen an, ohne näher und kritisch auf dieselben einzugehen, wofür ich hier weder den Ort noch die Zeit habe, damit meine Leser sehen, wie weit sich die Hegelsche Philosophie über das ganze neunzehnte Jahrhundert erstreckt hat, und daß es drei Kurzsichtigkeiten in einem Atem sind: das neunzehnte Jahrhundert für ein Jahrhundert der Restauration, Hegel für den

[1] Drei Bände, der dritte Band in zwei Teilen, Bd. I. in 2. Aufl. (Hamburg 1872—1894.) — [2] Lassalle, System der erworbenen Rechte. Vorrede. S. XVIII.

Philosophen dieser Restauration und seine Philosophie für ein Intermezzo zu halten, welches ausgespielt hatte, noch dazu für immer, als das Jahr 1848 auftrat. Richtiger und weitblickender urteilt Engels: „Da Hegel nicht nur ein schöpferisches Genie war, sondern auch ein Mann von enzyklopädischer Gelehrsamkeit, so tritt er überall epochemachend auf. Es versteht sich von selbst, daß kraft der Notwendigkeiten des Systems er hier oft genug zu jenen gewaltsamen Konstruktionen seine Zuflucht nehmen muß, von denen seine zwerghaften Anfeinder bis heute ein so entsetzliches Geschrei machen". Er wirft einen Blick auf die Kleinkrämer, welche seitdem so viele deutsche Lehrstühle der Philosophie in Beschlag genommen haben, auf „diese", wie er sie nennt, „spintisierenden eklektischen Flohknacker".[1]

8. Ludwig Feuerbach.

Das Mittelglied zwischen Hegel und Marx ist Ludwig Feuerbach, dem wir begegnet sind, als Hegel auf der Höhe seiner Wirksamkeit in Berlin stand; er war dort einer seiner eifrigsten, von seiner Lehre in genialer und enthusiastischer Weise ergriffensten Zuhörer gewesen und hatte in jenem Briefe vom 22. November 1828 es dem Meister bekannt, daß er seine Philosophie für die der Gegenwart und Zukunft, für die Erlösung der Welt von allem Dualismus, darum von aller Theologie, der orthodoxen wie der rationalistischen, halte; es handle sich nicht um eine Sache der Schule, sondern der Menschheit. Bald darauf erschienen seine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830). Alle Vorstellungen von einer persönlichen oder individuellen Unsterblichkeit, auch in ihrem Zusammenhange mit dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches, diesem wesentlichen Bestandteile des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubenslehre, wurden verneint und verpönt.[2]

Feuerbach hat seine philosophische Laufbahn mit der Bekämpfung derselben Vorstellungen und Dogmen begonnen, mit deren Verneinung Strauß seine Dogmatik elf Jahre später beendet hat. Es gibt, beiläufig gesagt, in den Werken Hegels keine Stelle, die man für den Unsterblichkeitsbeweis und Unsterblichkeitsglauben in Anspruch nehmen kann; die einzige Stelle, auf die man sich berufen hat, wie z. B. Göschel, sollte in einer Rezension des ersten Bandes der Werke Jacobis enthalten sein und war in die Gesamtausgabe

[1] Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. S. 7, S. 22. — [2] Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. XIII. S. 189—193.

der Werke Hegels gekommen, aber diese Rezension war nicht von ihm, sondern von E. v. Meyer.[1]

Feuerbach hatte von Anbeginn, zunächst noch auf dem Standpunkt der Hegelschen Vernunft- und Einheitslehre, allem Dualismus und damit auch dem Christentume den Krieg erklärt. Nachdem er die Geschichte der neuern Philosophie (Baco, Hobbes, Gassendi, Böhme, Cartesius, Geulinx, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Pierre Bayle, namentlich die beiden letzten) in diesem Geiste geschrieben hatte (1833—1838), trat er mit dem offensten Gegensatze hervor in dem Aufsatz „Philosophie und Christentum", der für die Hallischen Jahrbücher (1839) bestimmt war, aber hier zu erscheinen durch die preußische Zensur verhindert wurde.[2] Die Einheit von Glauben und Wissen und alle darauf gegründete spekulative Philosophie oder theologische Spekulation war ihm ein Gräuel, seine Sprache in der Zeit seiner Vollkraft war die der heftigsten Polemik, der aufrichtig empörten und rücksichtslosen, durch orginelle Einfälle geschärften und gewürzten Ausdrucksweise, die nicht in ruhiger Entwicklung fortschritt, sondern denselben Gedanken in verschiedenen Wendungen gern wiederholte und vervielfältigte durch die Form gehäufter Beiwörter, gehäufter Fragen und apostrophischer Wendungen. Das Hauptwerk seiner in der Einsamkeit von Bruckberg gesammelten Vollkraft war „Das Wesen des Christentums" (1840), das in dem Zeitpunkte erschien, wo die Welt durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. erwartungsvoll gespannt war, um sehr bald völlig enttäuscht zu werden. Schon in der zweiten Auflage (1843) ergoß der Verfasser in den grimmigen „Postskripta" der Vorrede die Schalen seines Zorns gegen Schelling, der soeben nach Berlin berufen war, um die Hegelsche Philosophie zu töten.[3] Das Werk hatte eine zündende, von dem Vorgefühl der herannahenden Revolution getragene Wirkung. Selbst Strauß pflegte zu sagen, daß Feuerbach in diesem Werke den Punkt auf das I gesetzt habe.

Die Inkarnation des Logos (Ensarkosis, wie sich Feuerbach in jenem Briefe an Hegel ausgedrückt hatte), die Realität der Vernunft ist die Welt, die Wirklichkeit, die Natur und die Menschheit. Es handle sich, die Sache bei Licht besehen, nicht um das Absolute, den

[1] Hegel. Werke. Verm. Schriften. Bd. XVI. S. 203—218 (S. 211). — [2] Vgl. oben S. 192. — [3] Vgl. dieses Werk. Bd. VII. Buch I. Kap. XVII u. XVIII.

absoluten Geist oder Gott und dessen Offenbarung im Bewußtsein des Menschen — dies seien lauter entia imaginaria —, sondern es handle sich um die Frage nach dem Wesen der Religion, um die Vergötterung der Welt durch das Bewußtsein des Menschen.

In der Religion verhalte sich der Mensch zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen, das er sich vergegenständliche als ein anderes, ihm jenseitiges. Der Gegenstand des Wesens ist das Wesen selbst: dieser Satz ist das Prinzip der ganzen Feuerbachschen Religionslehre. Daraus folgt, 1. daß eine unwillkürliche Selbsttäuschung oder Illusion den Grundcharakter aller Religion ausmacht; 2. daß sich das Wesen Gottes aus dem Wesen des Menschen erklärt, oder, wie Feuerbach sagt, „das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie", daher sei der Standpunkt der Religion durchaus subjektiv, hilfsbedürftig und praktisch; 3. da in der Religion der Mensch sein eigenes Wesen als ein ihm fremdes, jenseitiges und entgegengesetztes, d. h. als Gott vorstellt, so liegt darin der menschenfeindliche Charakter der Religion, woraus die Menschenopfer und der Fanatismus mit allen seinen Übeln hervorgeht.

Die Vergötterung der Natur und ihrer Mächte durch den Menschen macht das Wesen der Naturreligion, die Vergötterung des Menschen und der Mächte, worin sein Wesen oder seine Gattung besteht, macht das Wesen der christlichen Religion oder des Christentums, weshalb das Grundthema dieser Religion der Gottmensch ist. Christologie ist religiöse Anthropologie. Die christliche Religion ist wahr, sofern sie das wirkliche Wesen des Menschen vorstellt oder vergegenständlicht; sie ist unwahr, sofern sie das Wesen des Menschen als ein anderes, jenseitiges, ihm entgegengesetztes, d. h. als Gott vorstellt oder vergegenständlicht. Anders ausgedrückt: sie ist wahr, sofern sie anthropologisch ist; unwahr dagegen, sofern sie theologisch ist. Daher behandelt Feuerbach in dem ersten Teil seines Werks „das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion" und im zweiten „das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion". (Jener umfaßt neunzehn, dieser neun Kapitel.)

Ich lasse Feuerbach selbst reden: „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre

Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste metaphysische Prinzip der blutigen Menschenopfer, kurz darin die prima materia aller Gräuel, aller schaudererregenden Szenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte."[1]

Die Religion vergöttert die Mächte des Menschen, d. h. sie erteilt denselben das Prädikat der Göttlichkeit; die Theologie kehrt den Satz um, sie macht aus dem Prädikat das Subjekt, aus den Eigenschaften des Menschen ein anderes, dem Menschen jenseitiges, für sich bestehendes Subjekt und gerät dadurch in lauter Unwahrheiten und Widersprüche: die theologischen Sätze sind die «contre-vérités» der religiösen.

So ist die Trinität, anthropologisch genommen, die Vergötterung der menschlichen, natürlich sittlichen Gemeinschaft, der erfüllten Einheit von Ich und Du, von Vater, Sohn und ihrer liebevollen Vereinigung. Mit Recht hat das katholische Christentum Gott und dem Sohne Gottes auch die Mutter Gottes als dritte im Bunde hinzugefügt. „Die Maria paßt ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse, da sie ohne Mann den Sohn empfängt, welchen der Vater ohne Weib erzeugt, so daß also Maria eine notwendige, von Innen heraus geforderte Antithese zum Vater im Schoße der Dreieinigkeit bildet." „Die höchste und tiefste Liebe ist die Mutterliebe. Die Mutter ist untröstlich, die Mutter ist die Schmerzenreiche, aber die Trostlosigkeit ist die Wahrheit der Liebe." Die Religion sagt: „Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes göttliches Leben". Die Theologie sagt: „Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben und Wesen der Liebe". Daß der Protestantismus das göttliche Weib aus seinem Herzen verstoßen und das irdische in dasselbe aufgenommen hat, hat sich an ihm bitter gerächt, denn nun haben auch die Zweifel an Gott dem Vater und Gott dem Sohne begonnen. — Die Trinität dagegen, theologisch genommen, ist unwahr und voller Widersprüche. Hier soll Gott in drei Personen bestehen, die als solche getrennt sein müssen und doch wieder nicht bloß Eines oder eine Einheit, sondern eine persönliche Einheit sein sollen.[2]

[1] Das Wesen des Christentums. (2. Aufl.) Kap. XXI. S. 293.

[2] Ebendas. Vgl. Kap. VII. Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes S. 95—109; u. Kap. XXV. Der Widerspruch in der Trinität. S. 344—366.

Die Religion sagt: „das Wort ist göttlich"; die Theologie sagt: „Gott ist das Wort". Die Religion vergöttert die offenbarenden Mächte des menschlichen Wesens, die Theologie behauptet, daß Gott sich den Menschen offenbart habe, ganz von sich aus, ganz unabhängig und einleuchtend. Nichts ist illusorischer, unwahrer und widerspruchsvoller als dieser Offenbarungsglaube. Die Offenbarung gibt sich als eine göttliche, unumstößliche, den Menschen dargebotene, von der menschlichen Natur völlig unabhängige Tatsache, und sie erscheint als ein örtliches und zeitliches, auf die menschliche Natur berechnetes und ihr anbequemtes, schriftlich fixiertes Faktum; sie gibt sich als ein historisches Buch voll lauter göttlicher Wahrheiten, von Gott unmittelbar diktiert, und dieses Buch ist ein widerspruchvolles Gemisch ewiger und zeitlicher Bestandteile. „Was ist aber das für eine Offenbarung, wo ich erst den Apostel Paulus, dann den Petrus, dann den Jakobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Markus, dann den Lukas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: εὕρηκα." „Die Bibel widerspricht der Moral, widerspricht der Vernunft, widerspricht sich selbst unzählige Male, aber sie ist das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und «die ewige Wahrheit kann und darf sich nicht widersprechen»."[1]

Dem Wesen des Christentums in zweiter Auflage sind auf dem Fuße „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843) gefolgt, die an Gehalt und schriftstellerischem Wert weit hinter jenen zurückstehen. Dieselbe Sache wird in der Form von Thesen in 65 Paragraphen immer von neuem wiederholt, und die nachdrücklichen Hervorhebungen kommen weniger in überraschenden Einfällen als in den gehäuften Sperrungen des Drucks zum Vorschein. Es geht eilenden Laufes fort zum Atheismus und Materialismus. Nachdem das illusorische Wesen der Religion enthüllt und damit aufgehoben ist, bleibt nichts übrig als die sogenannte Wirklichkeit; die Gattung des Menschen, womit das Wesen des Christentums sich noch herumschlug, ist nichts Wirkliches; wirklich ist der einzelne sinnliche Mensch und die Gemeinschaft der Menschen. Die neue Philosophie ist die sinnliche Philosophie, die nichts anderes liest und studiert als die fünf Evangelien der Sinne und deren Zusammenhang. Einer

[1] Ebendas. Kap. XXII. Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes. S. 303 bis 316.

der letzten Paragraphen enthält die Quintessenz des Ganzen: „Die Trinität war das höchste Mysterium, der Zentralpunkt der absoluten Philosophie und Religion. Aber das Geheimnis derselben ist, wie im Wesen des Christentums historisch und philosophisch bewiesen wurde, das Geheimnis des gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Lebens — das Geheimnis der Notwendigkeit des Du für das Ich — die Wahrheit, daß kein Wesen, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, daß die Wahrheit und Vollkommenheit nur ist die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die Einheit der Menschen mit dem Menschen. Alle wesentlichen Verhältnisse — die Prinzipien verschiedener Wissenschaften — sind nur verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit."[1]

Der religiöse Glaube will der gewisseste sein, die größte Gewißheit ist die sinnliche. Wenn der religiöse Glaube den Charakter der sinnlichen Gewißheit hat, die als solche auch die gegenwärtige ist, dann erst hat er die Kraft der Beseligung, und zwar hat diese Kraft nur dieser Glaube. So verhält es sich mit „dem Wesen des Glaubens im Sinne Luthers", worüber Feuerbach in einem besonderen Schriftchen als einem „Beitrag zum Wesen des Christentums" gehandelt hat (1844). Was er im „Wesen des Christentums" und in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" gegeben, das findet sich in diesem Schriftchen gleichsam vereinigt.

Die dörfliche Einsamkeit, in welcher Feuerbach fortgelebt, hat eine Zeitlang seiner Konzentration gedient, aber auch seine fortschreitende Verkümmerung zur Folge gehabt. Darüber muß man unter seinen begeisterten Anhängern nicht „die Kleinen von den Meinen", Leutchen von geistiger Nullität, sondern urteilsfähige und bedeutende Männer, wie Engels und Marx, hören. Er war zu einem Materialismus heruntergekommen, auf dem er keineswegs feststand, sondern schwankte, uneinig mit sich selbst und unvermögend fortzuschreiten. „Rückwärts stimme ich den Materialisten bei", sagte Feuerbach, „aber nicht vorwärts." „Er wurde", so urteilen Engels und Marx, „mit Hegel nicht kritisch fertig, sondern warf ihn als

[1] Grundsätze der Philosophie der Zukunft. § 63. Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke. Bd. II. (Leipzig. O. Wigand. 1846.) S. 345.

unbrauchbar einfach beiseite, während er selbst, gegenüber dem enzyklopädischen Reichtum des Hegelschen Systems, nichts Positives fertig brachte, als eine schwülstige Liebesreligion und eine magere, ohnmächtige Moral"; er habe auch die Entwicklungsstufen des Materialismus nicht zu unterscheiden gewußt und den weltbewegenden des 18. Jahrhunderts mit dem abgestandenen, verflachten und vulgarisierten Materialismus zusammengeworfen, „wie er in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde", „diesen vulgarisierenden Hausierern, die in Deutschland in Materialismus machten".[1]

III. System und Methode der Hegelschen Philosophie.

Das durchgängige Thema der Hegelschen Philosophie ist die vernunftgemäße Entwicklung der Welt. Inhalt und Form dieses Systems sind identisch. Was sich entwickelt, ist das Vernunftbewußtsein, der Geist, die Selbsterkenntnis der Menschheit. Wie oder in welcher Form diese Erkenntnis stattfindet und fortschreitet, ist die Form der begrifflichen oder vernunftgemäßen Entwicklung. Diese ist durchgängig logisch, es wird nicht von Ding zu Ding, sondern von Begriff zu Begriff fortgeschritten: von dem entwickelten Begriff der Vernunft, d. h. von der Logik zur Naturphilosophie, von dieser zur Philosophie des subjektiven, des objektiven Geistes, der Weltgeschichte, des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie, d. h. zur Philosophie der Kunst, der Religion, der Philosophie, welche letztere die Geschichte der Philosophie ist. Dabei herrscht die Gewißheit, daß die Begriffe nicht bloß dem Wesen der Dinge entsprechen, wie das Abbild dem Urbild, sondern daß sie das Wesen der Dinge selbst ausmachen, daß sie das Wesen der Dinge sind. Diese Einheit heißt die Identität von Denken und Sein.[2]

Wenn man die Begriffe für Hirngespinste hält, so ist die Identität von Denken und Sein Unsinn; wenn man aber wahre und falsche Begriffe unterscheidet und in den wahren die inneren Zwecke und Aufgaben der Dinge erblickt, so ist klar, daß die wahren Begriffe mit dem Wesen der Dinge, die begriffliche Erkenntnis mit der objektiven zusammenfällt; daß man die Dinge um so besser und

---

[1] Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassisch-deutschen Philosophie (geschrieben mit Marx 1845, 2. Aufl. 1895.) S. 36—39, S. 16—26.

[2] Vgl. dieses Werk. Buch II. Kap. XXII. S. 573—576.

richtiger erkennt, je weniger man Hirngespinste, subjektive Einfälle und Ansichten in dieselben einmischt, sondern sie gleichsam gewähren und nur gelten läßt, was der Begriff der Sache dartut und fordert. Das ist es, was Hegel die Selbstbewegung des Begriffs genannt hat, worüber die Gegner so viel dummes Geschrei gemacht haben. „Wie bequem!" haben sie gesagt, „der Philosoph legt die Hände in den Schoß und läßt den Begriff spazierengehen und statt seiner die Geschäfte der Erkenntnis besorgen." Als ob der wahre Begriff anders an den Tag kommen könnte, als durch den tiefdurchdachten Zusammenhang der Dinge, welcher Zusammenhang eben in der Entwicklung der Dinge, und welche Erkenntnis in dem entwicklungsmäßigen Denken besteht.

Auch darüber kann man sich trösten, daß man am Ende nichts mehr zu tun haben werde, wenn die Philosophie ein solches Endziel erreicht hat, wie Hegel im Rückblick auf die seinige verkündet. Als ob die Aufgaben und Arbeiten der Menschheit sich nicht ins Endlose vervielfältigen und steigern müßten, je deutlicher die Ziele erkannt werden, je mehr sich der Entwicklungsgang der Menschheit aus dem dunkelen Gebiete historischer Notwendigkeiten ins Bewußtsein erhebt, in die erhellten Probleme der Gegenwart und Zukunft, je weiter dieses Bewußtsein in der Menschheit, in den Völkern und Massen um sich greift und sich verbreitet. Das Bewußtsein der Aufgaben befördert die Lösung, die Arbeiten werden vermehrt und gehen schneller. Der ganze Lauf der Dinge wird beschleunigt, wie wir es täglich erleben. Dies hatte Hegel sehr gut erkannt, als er am Schluß seiner letzten Vorlesung sagte: „In einer solchen Zeit, wo der Geist in neuer Jugend sich gestaltet zeigt, hat er die Siebenmeilenstiefel angelegt". „Der Geist schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist fortschreitet. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, diese Tätigkeit, sich zu finden, ist das Leben des Geistes und der Geist selbst."[1]

Um die Entwicklung der Dinge, dieses Grundthema der Hegelschen Philosophie, zu erkennen, muß man ihre Entstehung erforschen, diese ist das Grundthema aller kritischen Untersuchungen, welche schon durch die Kantische oder kritische Philosophie angelegt und vorbereitet waren, wie ich in meiner Schrift „Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft" gezeigt habe.[2]

[1] Werke. XV. S. 618. — [2] Meine Philosophische Schriften. 4. Aufl. S. 291—316.

Das neunzehnte Jahrhundert ist das Jahrhundert der Kritik, wie das achtzehnte das der Aufklärung war; man vergegenwärtige sich nur die Namen und Werke von Männern, wie Friedr. Aug. Wolf und Karl Lachmann, von Georg Barthold Niebuhr und Theodor Mommsen, von Franz Bopp und Karl Ritter, von Robert Bunsen, Gustav Kirchhoff und Hermann von Helmholtz, von Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauß und Eduard Zeller, von Lamarck, Charles Darwin und Karl Gegenbaur usf. Hegel aber ist der Philosoph des 19. Jahrhunderts, denn er ist der Philosoph der Evolutionslehre, obwohl er selbst kein kritischer Kopf war und die kritischen Fragen, die immer auch Detailfragen sind, eher vermieden als gefördert hat, aber sie sind aus seinem System hervorgegangen, und die kritischen Forschungen der Tübinger Theologenschule gehören, wie schon erwähnt, zu den wesentlichen Fortschritten innerhalb der Hegelschen Weltansicht.

Als Heinrich von Sybel die Leitung der preußischen Staatsarchive übernahm (1875) und in einem Gespräch mit dem Fürsten Bismarck die Bedingung einer uneingeschränkten Publikation stellte, bezeugte ihm der Fürst sein volles Einverständnis. „Ein selbstbewußtes Volk", sagte Bismarck, „muß wissen, wohin es geht; darum muß es auch wissen, woher es kommt." Das war im Geiste des neunzehnten Jahrhunderts gesprochen!

IV. Die Antithesen gegen Hegel.

1. August Comte. Die positive Philosophie.

Es ist notwendig, und meine Leser haben aus dem Gesamtwerke, welches ich jetzt beschließe, diese Notwendigkeit zur Genüge erfahren, daß ein großes System alle die Gegensätze weckt und wider sich ins Feld ruft, welche durch seine Grundideen ermöglicht und gefordert sind. In meiner „Kritik der Kantischen Philosophie" habe ich diese Antithesen entwickelt und daraus die nachkantischen Richtungen entstehen lassen: die dreifache Steigerung in Fichte, Schelling und Hegel, die dreifache Antithese in Fries, Herbart und Schopenhauer.[1] Es handelt sich jetzt um die Antithesen, welche wider die Hegelsche Philosophie, wider ihren spekulativen, metaphysischen, monistischen und idealistischen Charakter sich erhoben und in Bewegung gesetzt haben.

---

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. (5. Aufl.) Buch III. Kap. V. S. 625—630.

Philosophie, aber nicht spekulative, die aus letzten und tiefsten Gründen die Welt zu erklären und die sogenannten Welträtsel zu lösen bestrebt ist, sondern „positive Philosophie", welche mit Ausschließung aller Metaphysik nichts anderes will und tut als die gegebenen Tatsachen feststellen und ordnen, von den allereinfachsten und abstraktesten zu den allerkompliziertesten und konkretesten fortschreitend. Die positive Tatsache ist der gesetzliche Vorgang, die allgemeine, generalisierte Tatsache. In der Kindheit des menschlichen Geistes herrscht die Religion, in der Jugend die Metaphysik, im mündigen Alter die Wissenschaft; die Religion erklärt alles durch Gott und Götter, die Metaphysik durch Ursachen und Zwecke, die Wissenschaft hat es mit Gesetzen zu tun, nicht mit dem Warum und Wozu, sondern nur mit dem, was ist und geschieht. Die abstraktesten und einfachsten Tatsachen sind die Größen, von denen fortgeschritten wird zu den Körpern und ihren Bewegungen, zu den Weltkörpern, zu der Erde und den Naturkräften, zu den spezifischen Körpern und ihren Verbindungen, zu den lebendigen Körpern, zu dem gesellschaftlichen Leben. So entsteht „die Hierarchie der Wissenschaften", die von der Mathematik zur Mechanik, Astronomie, Geologie, Physik und Chemie, Biologie und Soziologie fortschreitet. Die Begründung und Ausführung dieser positiven Philosophie, die besonders in Frankreich und England Schule gemacht hat, ist das Werk des Auguste Comte aus Montpellier und fällt in die Jahre 1826–1842.

Diese aller Religion und allen Jenseitigkeiten abgewendete Wirklichkeitsphilosophie hat in Deutschland die Bewunderung namentlich des Eugen Dühring aus und in Berlin gewonnen, der den Gottes- und Unsterblichkeitsglauben ausgerottet, die menschliche Gesellschaft aber durch die Sozialisierung ihrer Gesamttätigkeit in den Zustand des größten materiellen Wohlbefindens gebracht zu sehen wünscht: er ist atheistisch und materialisch, sozialistisch und optimistisch gesinnt. Als Atheist und Materialist schätzt er unter den Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts A. Comte und L. Feuerbach am höchsten, als Sozialist und Optimist den amerikanischen Nationalökonomen H. Ch. Carey.

2. Eduard Beneke. Der Psychologismus.

Philosophie, aber nicht spekulative, sofern unter dieser die Erkenntnis des Wirklichen durch bloße Begriffe oder reines Denken verstanden wird, auch nicht metaphysische, sofern die Metaphysik die

philosophische Grundwissenschaft oder Fundamentalphilosophie sein soll, diese ist einzig und allein die Psychologie, die empirische oder innere Erfahrungsseelenlehre: die Seele, wie schon Descartes richtig erkannt hatte, ist der einzige Gegenstand, den wir unmittelbar so erkennen, wie er an sich ist; Locke hatte mit Recht die angebornen Ideen verneint, er hatte mit Unrecht die Seele für eine tabula rasa erklärt, denn sie ist voller Tätigkeit; Herbart hatte mit Recht die Seelenvermögen verneint, aber mit Unrecht die Einfachheit der Seele behauptet, denn sie ist voller Tätigkeit, aus deren Ausübung vermöge ihrer Reizempfänglichkeit erst die Seelenkräfte, Anlagen und „Angelegtheiten", mit einem Wort die Seelengebilde hervorgehen, deren verschiedene Arten die Gegenstände der Logik und Metaphysik, der Ästhetik und Sittenlehre sind; die geflissentliche Ausbildung, Leitung und gleichsam Züchtung solcher Seelengebilde ist die Aufgabe der Erziehungs- und Unterrichtslehre. Diese Lehre, die man mit J. E. Erdmann füglich Psychologismus nennen kann, hat Fr. Eduard Beneke aus und in Berlin (1798—1854) in einer Reihe von Schriften, namentlich in seinem „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft" (1833) dem metaphysischen Idealismus der deutschen Philosophie, die seit und durch Fichte auf lauter Irrwege geraten sei, nicht ohne Erfolg entgegengesetzt. Er hatte die erste Rezension über Schopenhauers Hauptwerk geschrieben (1820) und sich darüber eine bitterböse Fehde mit dem Verfasser zugezogen; er hat wegen seiner „Grundlegung zur Physik der Sitten" (1822) ein vorübergehendes Verbot seiner Vorlesungen erlitten, was er und der Leumund, beide mit Unrecht, für eine Intrigue und Untat Hegels gehalten haben.[1]

Wir sind an jene psychologische Antithese erinnert, welche schon Fries gegen den metaphysischen Idealismus in seiner dreifachen Steigerung, Reinhold, Fichte und Schelling, gerichtet hatte, die uns jetzt in Beneke wiederkehrt und örtlich und zeitlich mit Hegel zusammenstößt. Fries hatte die empirische Psychologie nach kantischer Art auf die inneren Erscheinungen beschränkt, Beneke dagegen macht zu ihrem Gegenstand das Wesen der Seele. Wie sich nach Schopenhauer unsere Erkenntnis zum Willen, diesem unserem innersten

[1] J. E. Erdmann: Grundriß der Gesch. der Philos. (3. Aufl. 1878. S. 631. Vgl. „Meine Gesch. der neuern Philos." Bd. IX. (3. Aufl) Buch I. Kap. IV. S. 62 flgd. — Bd. VIII. Buch I. Kap. XI. S. 156—159.

Selbst, verhält, soll sich nach Beneke dieselbe zu unserer Seele überhaupt verhalten; daher gründet sich nach ihm die Metaphysik auf die Psychologie, während Herbart verkehrterweise die Psychologie auf die Metaphysik gründen wolle.

3. Anton Günther.

Philosophie, auch spekulative und metaphysische, aber nicht monistische, sondern dualistische, wie dieselbe gleich in der Grundlegung der neuern Philosophie Descartes als Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Körper festgestellt hatte in geflissentlicher und ausgesprochener Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben und der katholischen Kirchenlehre. Der cartesianische Dualismus erscheint nach dem tridentinischen Konzil, dem letzten ökumenischen, und begründet eine neue Ära der Einheit von Glauben und Wissen im Gebiete der spekulativen Theologie und im Dienst der Kirche. Dies war der Standpunkt, welchen Anton Günther aus Lindenau in Böhmen (1783—1862), Weltpriester in Wien, in einer Reihe von Schriften ausgeführt hat, deren erste „Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums" hieß. Seine Lehre hat Anhänger gefunden und Schule gemacht, welche aber den Jesuiten und dem Papst keineswegs gelegen kam, denn diese waren schon auf dem Wege zu einem neuen ökumenischen Konzil, dem vatikanischen, welches die päpstliche Unfehlbarkeit dogmatisieren sollte. Wenn die Glaubenswahrheiten ex cathedra verkündet werden, so braucht und duldet man keine spekulative Theologie mehr. Die Günthersche Philosophie wurde in Rom verurteilt (1857), obwohl Männer, wie Knoodt in Bonn und Baltzer in Breslau, sie verteidigten. Ebenso war einige Jahrzehnte früher die Lehre des Georg Hermes aus Westfalen (1775—1831), der in seiner philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie (1819) die göttliche Offenbarung begründen wollte, in Rom verurteilt worden (1835); er hatte in Bonn gelehrt (1820—1831), während Hegel in Berlin lehrte, und war, angeregt durch Fries, auf dem Wege der empirischen Psychologie zu seiner Lehre gekommen. Gründe rufen Gegengründe hervor und müssen sich dieselben gefallen lassen. Wenn aber in Glaubenssachen der Papst herrscht, so braucht man zur Begründung des Glaubens keine Philosophie, auch keine spekulative Theologie, auch keine katholischen Universitäten, sondern nur noch bischöfliche Seminare zur Schulung der Priester. Freilich fordert die

katholische Glaubensherrschaft auch die Vertilgung des Unglaubens, d. h. die Vertilgung des Protestantismus in seinem ganzen Umfange, wie sie die Katholikentage der Gegenwart ohne alle Scheu verkünden und fordern.

4. Johann Friedrich Herbart.

Philosophie, Metaphysik als Fundamentalphilosophie, aber um keinen Preis monistisch gesinnte oder Identitätslehre, gegründet auf die Einheit von Denken und Sein, vielmehr muß das völlige Gegenteil gelten: die Nicht-Identität beider, das von allem Denken völlig unabhängige, völlig beziehungs- und widerspruchslose Sein, das Sein an sich, welches als einfache und absolute Position, als eine Vielheit Seiender, als eine Beziehung dieser vielen Seienden gedacht werden muß, um daraus die Welt der Erscheinungen, der äußeren und inneren, zu begründen. Mit dem Monismus ist natürlich auch dem Idealismus, dem kantischen und nachkantischen, der Krieg erklärt. Wie der Rauch auf das Feuer hinweist, so der Schein auf das Sein, die Erscheinung auf das Wesen. Nun sind unsere Erscheinungs- oder Erfahrungsbegriffe voller Widersprüche und inkorrekt, weshalb sie zu bearbeiten und zu berichtigen sind. Diese Umarbeitung ist das Thema und die Aufgabe der Metaphysik; die Erfahrungsbegriffe aber sind das Ding, welches eines ist und zugleich viele Eigenschaften hat, auch eine Reihenfolge verschiedener Zustände (Veränderung), die Materie, als welche das Substrat aller äußeren Veränderungen ist, und das Ich (Seele) als das Substrat aller inneren. Auf den richtigen Begriff der Materie und ihrer endlosen Teilbarkeit gründet sich die Naturphilosophie, auf den richtigen Begriff des Ich (der Seele) gründet sich die Psychologie.

Da Denken und Sein grundverschieden sind, so gilt dasselbe von der Denklehre und der Seinslehre: jene ist die Logik, diese die Metaphysik, daher die Einheit von Logik und Metaphysik eine Verirrung von Grund aus. Die Logik hat es nur mit der Verdeutlichung widerspruchsloser Begriffe zu tun, die Metaphysik mit der Bearbeitung und Berichtigung der widerspruchsvollen, welches die Erfahrungsbegriffe sind. Es gibt noch eine dritte Art der Begriffe, welche unwillkürlich ein Gefallen oder Mißfallen mit sich führen: das sind die ästhetischen Vorstellungsarten, zu denen auch die gefälligen und mißfälligen Willensverhältnisse gehören, weshalb

die Ethik oder die praktische Philosophie einen Zweig der Ästhetik ausmacht. Die gesamte Philosophie teilt sich demnach in Metaphysik, Logik, Ästhetik und praktische Philosophie. In der Verbindung der praktischen Philosophie mit der Psychologie besteht die Erziehungslehre oder Pädagogik, in der Verbindung der praktischen Philosophie mit der Naturphilosophie die Religionslehre oder die teleologische Weltbetrachtung.

Der Begründer dieses durchaus antimonistischen und realistischen Systems, das ich hier in der Kürze skizziert habe, ist Johann Friedrich Herbart aus Oldenburg (1776—1841), erst Professor in Königsberg, dann in Göttingen (1833—1841), in welcher Zeit er anfing, ein berühmter Philosoph und das Haupt einer Schule zu werden im diametralen Gegensatze zur Hegelschen Philosophie und Schule; seine Lehre ist in Österreich und in Leipzig unter der Führung von Drobisch und Hartenstein zur herrschenden Universitätsphilosophie geworden und unter den Antithesen, welche sich wider die Hegelsche Lehre und Schule gerichtet haben, die schulmäßig betriebenste.[1]

Es ist unmöglich, das Sein zu denken als völlig unabhängig vom Denken, dasselbe als nicht gedacht zu denken, ohne in alle die Widersprüche zu geraten, welche der vulgären Auffassung des Kantischen Dinges an sich anhaften. Wenn es dann weiter heißt, daß dieses Sein an sich als eine Vielheit Seiender und als deren Beziehung gedacht werden müsse, so bedeutet dieses Gedachtwerdenmüssen so viel als wahrhaft wirkliches Sein, also eine Einheit von Denken und Sein, welche der Grundvoraussetzung der Lehre Herbarts von dem Gegensatze beider völlig widerstreitet.

5. Adolf Trendelenburg.

Nun galt es den Gegensatz zwischen Hegel und Herbart zu vermitteln, was nur in einer neuen Antithese gegen Hegel geschehen konnte: die Standpunkte der Identität und Nicht-Identität, der Einheit und des Gegensatzes zwischen Denken und Sein. Die Erkenntnis fordert, daß Denken und Sein, Begriff und Sache übereinstimmen, was bei dem ursprünglichen Gegensatze beider nur ermöglicht und zustande gebracht werden kann durch ein drittes Prinzip, welches Denken und Sein vermittelt, dieses Prinzip ist die Bewegung, von seiten des Denkens die konstruktive Bewegung, von seiten des

[1] Vgl. mein System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. (Dritte Aufl. 1909.) S. 117—120.

Seins (welches man nun als das äußere Sein anzusehen hat) die materielle. Auch Aristoteles erkannte in der Bewegung die Grundform alles physischen Geschehens, aller materiellen oder stofflichen Veränderung. Durch eine solche Bewegungslehre hat Adolf Trendelenburg aus Eutin (1802—1872) in seinen „logischen Untersuchungen (1840) die Hegelsche Logik und damit die Grundlagen des Hegelschen Systems zu widerlegen gesucht. Man muß sich gefallen lassen, daß die materielle Bewegung und die konstruktive (Anschauung), die eigentliche und die uneigentliche, die wirkliche und die sogenannte Bewegung erstens für gleichartig und zweitens für ursprünglich gelten, um den Standpunkt Trendelenburgs auch nur der Möglichkeit nach einzuräumen.[1]

6. Arthur Schopenhauer.

Philosophie, Metaphysik, auch monistisch und idealistisch gesinnte Identität des Realen und Idealen, aber um keinen Preis eine solche Identität, welche die Vernunft als das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Wesen der Dinge bejaht und gelten läßt! Die Vernunft besteht im diskursiven, logischen Denken, welches die Vorstellungen vergleicht und verallgemeinert, allgemeine oder abstrakte Begriffe macht und kombiniert, d. h. urteilt und schließt. Nichts ist verkehrter, als die abstrakten Begriffe, diese Produkte höchst abgeleiteter Art, für ursprüngliche Wesenheiten zu halten. Je allgemeiner der Begriff, desto abstrakter; der abstrakteste aller Begriffe ist der allgemeinste, der alles unter sich befaßt und das Absolute genannt wird. Nichts ist verkehrter, als das Ursein dem Absoluten gleichzusetzen. Zwischen dem Ursein und dem Absoluten liegen eine Reihe von Zwischengliedern, deren Inbegriff nicht weniger ist als das gesamte Weltall. Diese Verkehrtheit haben die drei nachkantischen Philosophen Fichte, Schelling und Hegel verschuldet und gesteigert, bis der Unsinn zuletzt in Hegel den Gipfel erreicht hat. Das Ursein will unmittelbar erkannt sein, in uns selbst. Unser innerstes Selbst ist Begehren, Streben, Wollen. Was mein innerstes Wesen ausmacht, ist das innerste Wesen aller Menschen, aller Erscheinungen und Dinge überhaupt; daher ist der Wille das Wesen der Welt, der von allen Anschauungsformen, von Raum, Zeit und Kausalität, also von aller Vielheit unabhängige, der grund- und bewußt-

[1] Ebendas. S. 137—148. Kritik S. 148—164.

lose, blinde Wille. Dieser ist das All-Eine, das Urwesen, welches sich in den Erscheinungen objektiviert, sein Dasein erhöht und steigert, immer selbstisch gerichtet, je höher aufsteigend, um so selbstischer, um so selbstsüchtiger, um so schlimmer und schrecklicher; daher die Welt voller Übel, Elend und Leiden, bis zuletzt auf der höchsten Stufe seiner Selbsterkenntnis der Wille sich und die Welt durchschaut, zu der pessimistischen Einsicht gelangt, daß die wirkliche Welt schlimmer ist als gar keine, sich bekehrt und aus der Bejahung des Willens zum Leben in das Gegenteil umschlägt, die Verneinung des Willens zum Leben. Nun verstummen alle Motive und weichen dem Quietiv des Willens und alles Wollens.[1]

Dies ist in seinen Grundzügen und in aller Kürze die Weltansicht, welche Arthur Schopenhauer aus Danzig (1788—1860) in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819) dargelegt, für das folgerichtige Kantische System erklärt und den nachkantischen Philosophen entgegengesetzt hat, keinem erboster und schmähsüchtiger als Hegel. Ich darf mich hier um so kürzer fassen, als ich im neunten Bande dieses Werkes den Charakter und die Werke Schopenhauers ausführlich entwickelt und beurteilt habe.[2] Obwohl einer der besten, interessantesten und lehrreichsten philosophischen Schriftsteller, hat Schopenhauer, dürstend nach Ruhm, ein Menschenalter in fast gänzlicher Obskurität zugebracht, bis mit dem Schiffbruch der Revolution von 1848 der pessimistisch gestimmte Zeitpunkt kam, wo man ihn gleichsam erst entdeckte und nun mit immer steigendem Interesse ihm zuhorchte. Damals war in der öffentlichen Schätzung der niedrigste Stand der Hegelschen Philosophie. Die grenzenlosen Schmähungen und Beschimpfungen, in denen sich Schopenhauer gegen Hegel erging, gefielen den Leuten und machten den Eindruck des Buffo, so absurd und ungereimt sie waren. Übrigens wurden ähnliche Schmähungen auch in Reime gebracht, da gleichzeitig Viktor Scheffel, dieser in dem beschränkten Umfange seines Talentes wohl begabte Poet, durch sein Lied vom „Guano" den Mob ergötzte. Mit dem Haß gegen Hegel gedieh auch wieder eine Nachblüte der katholischen Romantik, welche in Oskar von Redwitz die „Amaranth" gebar.

[1] Ebendas. S. 120—132. Kritik S. 132—137.
[2] Bd. IX. 3. Aufl. 1908.

7. Eduard von Hartmann.

Hegel und Schopenhauer, beide metaphysisch, monistisch und idealistisch gerichtet, mußten als die äußersten Gegner erscheinen, wenn man den Schopenhauer reden und schimpfen hörte und keinen tieferen Einblick in die Zusammengehörigkeit und die Verwandtschaft beider Systeme hatte, deren gemeinsames Prinzip die Alleinheit oder Identität und deren gemeinsames Thema die Weltentwicklung und der Stufengang der Dinge war.

Diesen tieferen Einblick hatte Eduard von Hartmann (aus und in Berlin), der seine militärische Laufbahn wegen Lähmung verlassen mußte und aus eigenster Neigung die philosophische in dem Zeitpunkte betrat, wo das Gestirn Schopenhauers das weithin leuchtende und alles überstrahlende war. Er fühlte sich mit der metaphysischen, monistischen, pantheistischen Grundrichtung der deutschen Philosophie, die von Schelling, Hegel und Schopenhauer herkam, vollkommen einverstanden, auch mit der pessimistischen Weltansicht Schopenhauers, die, wie es scheint, ihm persönlich behagte, zugleich aber erkannte er richtig die Achillesferse und Einseitigkeit des letztern: es gibt keinen solchen blinden und vorstellungslosen Willen, dem erst nach unsäglichen Weltirrfahrten eines schönen Tages Vorstellung und Intelligenz sich zugesellen. Mit dem blinden Willen geht Hand in Hand die blinde Vorstellung oder Intelligenz, beide sind die Attribute eines Wesens, „des Unbewußten", welches im Menschen zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein kommt, wie nach Hegel der absolute Geist. Mit 25 Jahren hat Hartmann sein Hauptwerk „Die Philosophie des Unbewußten" geschrieben und zwei Jahre später veröffentlicht (1869). Das Werk hat ein berechtigtes Aufsehen gemacht und in kurzer Zeit eine große Reihe von Auflagen erlebt. Als die dritte herauskam (1871), waren schon eine Menge lobpreisender Schriften über das Werk verfaßt und gedruckt worden. Der Verfasser schien den Thron der Philosophie bestiegen zu haben und erschien wie ein Usurpator, gefolgt von einer beträchtlichen Leibgarde. In dem ersten Teile seines Werkes wurden die Tatsachen in unserem leiblichen und geistigen Leben, aus denen die Wirksamkeit des unbewußten Geistes erhellt, methodisch geordnet und induktiv erklärt, um dann, gestützt auf dieses naturwissenschaftliche Verfahren, im letzten „die Metaphysik des Unbewußten" folgen zu lassen.

„Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode." So stand auf dem Titelblatt zu lesen.

Die Synthese zwischen Hegel und Schopenhauer ist die Aufgabe, welche Hartmann systematisch gelöst haben will, nachdem, wie er in einem gleichzeitigen Schriftchen nachzuweisen gesucht, Schelling in seiner Prinzipien- und Potenzenlehre schon den Standpunkt zu dieser Aufgabe gefaßt hatte.[1]

Hegel habe die Alleinheit der Vernunft oder der Idee gelehrt (Panlogismus), Schopenhauer lehrt die Alleinheit des vernunftlosen Willens (Panalogismus); der Pantheismus der Vernunft sei optimistisch gesinnt, der Pantheismus des Willens pessimistisch. Hieraus ergibt sich für Hartmann die wunderliche Aufgabe einer Synthese zwischen Optimismus und Pessimismus, eines optimistisch gesinnten Pessimismus oder pessimistisch gesinnten Optimismus; er wird zeigen, daß unter allen möglichen Welten die wirkliche die beste sei: Optimismus optima forma! Zugleich wird er zeigen, daß keine Welt immer noch besser sei als die wirkliche: Pessimismus optima forma!

Das Endziel alles Wollens und Strebens ist die Glückseligkeit: im Altertum ist dieses Ziel im Diesseits, im christlichen Mittelalter ist es im Jenseits gesucht worden, in der neuen und modernen Zeit wird es im diesseitigen Jenseits, d. h. in der Zukunft der Menschheit gesucht. Dahin geht alle fortschreitende Kultur, alle fortschreitende Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts.

Das Ziel ist unerreichbar. Denn es liegt in der Natur der Sache, wie Hartmann näher ausrechnet, daß die Unlustempfindungen, verglichen mit den Lustempfindungen, stets in der Majorität bleiben und bleiben müssen. Es wird der Tag kommen, wo die Menschheit diese Einsicht gewinnt, die Unerreichbarkeit dieses Endzieles, die Vergeblichkeit alles Wollens und Strebens erkennt und endlich — die Kommunikationsmittel mehren sich kraft des Kulturfortschrittes von Tag zu Tag — das Parlament der Menschheit durch Majorität den Willen und die Welt abschafft. „Es fragt sich nur noch, ob dieser Beschluß den gewünschten Erfolg haben könne." Er hat den ge-

[1] Hartmann: Schellings positive Philosophie (1869). Derselbe: Schellings philosophisches System (1897). S. IV. Anmerkg. S. 118—136.

Die Lehre von den Prinzipien und Potenzen gehört in Schellings negative oder rationale Philosophie, nicht in die positive. Vgl. meine Gesch. der neueren Philosophie 3. Aufl. Bd. VII. Buch II. Abschn. IV. Kap. XL. S. 698 bis 699, Kap. XLII. S. 706 flgd. XLIII. S. 736—738. Kap. XLVIII. S. 828—852.

wünschten Erfolg. „Das Logische leitet den Weltprozeß auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewußtseinsentwicklung, wo anlangend das Bewußtsein genügt, um das gesamte aktuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Prozeß und die Welt aufhört."[1]

Da steht es wirklich, geschrieben und gedruckt, dieses Non plus ultra des modernsten Pessimismus, zugleich das äußerste Gegenteil aller Begreiflichkeit und gesunden Vernunft: Weltuntergang durch Parlamentsbeschluß![2]

8. Der spekulative Theismus. Hermann Lotze.

Nach Hegelscher Lehre kommt der absolute Geist oder Gott in den endlichen Geistern zum Bewußtsein seiner selbst und dadurch erst wahrhaft zu sich selbst, d. h. er ist nicht absolut, sondern wird es, was dem absoluten Sein widerstreitet. Versteht man unter den endlichen Geistern, wie einige gewollt haben, die Sternengeister, ein uns unbekanntes Geisterreich, so gerät man aus dem Gebiete der Philosophie in das der Phantasie, und es ist aus mit allem Begreifen. Versteht man unter den endlichen Geistern unsere Geisterwelt, die Menschheit, so entwickelt sich das wahre Gottesbewußtsein im Laufe der Zeit, was der Ewigkeit und Zeitlosigkeit des Absoluten widerstreitet. Dieser Widerspruch hat der Hegelschen Schule viel zu schaffen gemacht und dazu beigetragen, daß die einen den Begriff des Absoluten, des absoluten Geistes oder Gottes von der Philosophie ausgeschlossen, die andern das Absolute mit dem Weltprozeß identifiziert, den Gottesbegriff pantheistisch und unpersönlich, die dritten endlich das Wesen Gottes persönlich gefaßt und einen spekulativen Theismus gelehrt haben: die einen im ausdrücklichen Einverständnisse mit Hegel, die andern im ausdrücklichen Gegensatze zu ihm.

Es handelt sich hier um den spekulativen Theismus, sofern derselbe zu den Antithesen gehört, die sich der Hegelschen Philosophie entgegengestellt haben. Unter dem Sammelpunkt des spekulativen Theismus, als in welchem die Transzendenz und Immanenz Gottes vereinigt sein wollen, nenne ich eine Gruppe philosophischer Schrift-

---

[1] Philosophie des Unbewußten (3. Aufl.) XIII S. 737—756 (S. 753 u. 756).

[2] Auf Grund seines nachmaligen Einblickes in Ed. v. Hartmanns „Kategorienlehre" wollte Kuno Fischer das obige Kapitel einer eingreifenden Umarbeitung unterziehen, die — gerade auch im Hinblick auf Hegel — zu einer weit nachdrücklicheren Anerkennung geführt hätte.

steller, welche mit Hegel die metaphysische und monistische Richtung der Philosophie bejahen, aber die Grundlage und das Gefüge seines Systems bestreiten: Christian Hermann Weiße aus und in Leipzig (1802—1866), Immanuel Hermann Fichte aus Jena (1796 bis 1879), der Sohn des Philosophen J. G. Fichte, erst Professor in Bonn, dann in Tübingen, Karl Philipp Fischer aus Herrenberg in Württemberg (1807—1885), erst Professor in Tübingen, dann in Erlangen, Joh. Ulr. Wirth aus Ditzingen in Württemberg (1810 bis 1859), Pfarrer in Winnenden, Herm. Ulrici aus der Niederlausitz (1806—1884), Professor in Halle, Moritz Carrière aus Hessen-Darmstadt (1817—1895), Professor erst in Gießen, dann in München.

Der erstgenannte dieser Philosophen ist, als der tiefste und gedankenreichste, auch als der führende zu betrachten. Noch in seiner ersten Schrift über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften (1829) hatte Weiße trotz einiger Einwürfe, welche sich auf den logischen Charakter des Raumes und der Zeit bezogen, seine grundsätzliche Übereinstimmung mit der Hegelschen Logik erklärt. Schon in den nächsten Schriften, dem „System der Ästhetik" (1830) und „der Idee der Gottheit" (1833), trat er als Gegner auf und wollte, daß die Idee des Schönen sich in der Idee der persönlichen Gottheit, die Philosophie in der spekulativen Theologie und im spekulativen Theismus vollende, während die Hegelsche Philosophie logischer Pantheismus sei. Hieraus erklärt sich der spätere Gegensatz zwischen Weiße und den Tübinger Philosophen, namentlich Vischer und Strauß, da jener die Ästhetik auf die Lehre von der völligen Immanenz Gottes gegründet wissen wollte, nachdem dieser in seiner Glaubenslehre die pantheistische Gottesidee als die siegreiche und allein wahre ausgeführt und in polemisch übler Laune den Philosophen Weiße die Rolle des Marktschreiers Dulcamara hatte spielen lassen, was Weiße ihm nie verziehen hat. Die Art der Polemik war ungerecht und widersprach völlig sowohl dem Charakter als der Bedeutung des Gegners.[1]

---

[1] Strauß: Die christliche Glaubenslehre usw. Bd. I § 32. Auflösung und Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre S. 495—501. Die von Strauß angeführten Sätze waren aus Weißes Schrift „Die Idee der Gottheit". —

Mit der Idee der persönlichen Gottheit hing die Idee der persönlichen Unsterblichkeit genau zusammen. Diese hatte Friedr. Richter aus Magde-

Es ist sehr bemerkenswert, daß gerade damals, als Weiße und seine Genossen wider Hegel rüsteten, jene uns wohlbekannte Vorrede Schellings zu Cousins Fragmenten erschien (1834), worin „dem Spätergekommenen" sowohl die Erfindung seiner Methode als auch dieser Methode das Vermögen abgesprochen wurde, das Wirkliche zu erfassen, an welches die rationale Philosophie überhaupt nicht heranreiche, denn es sei die freie Schöpfungstat Gottes. Den Antihegelianern, die den sogenannten spekulativen Theismus wider den sogenannten logischen Pantheismus Hegels ins Feld führten, kam die Vorrede Schellings wie gerufen, namentlich Fichten: sie erschien ihnen wie ein breites schützendes Dach. Eine Menge Schriften sind gewechselt worden metaphysischer Art, über die Maßen dürr und langweilig, längst der Vergessenheit anheimgefallen, der ich sie nicht entreißen will, was auch vergebliche Mühe wäre. Nur eine Erscheinung tritt uns als bedeutend und fortwirkend entgegen, aus diesem Kreise hervorgegangen und in Ansehung des spekulativen Theismus ihm verwandt: das ist Weißes jüngerer sächsischer Landsmann, sein Schüler und Freund Rudolf Hermann Lotze aus Bautzen (1817—1881), erst Professor in Leipzig, dann in Göttingen, zuletzt in Berlin, der, wie er in seiner Geschichte der Ästhetik selbst bezeugt, die tiefsten und nachhaltigsten Anregungen von Weiße empfangen und in einer vierzigjährigen Laufbahn als philosophischer Schriftsteller (1841—1880) die medizinischen, physiologischen und philosophischen Wissenschaften fachmännisch und forschend bearbeitet hat, so daß ihm unter den deutschen Philosophen eine Stellung und Bedeutung von ungewöhnlicher Art zukommt. Sein erstes Werk waren die „Grundzüge der Metaphysik" (1841), sein letztes, von dem nur die Logik und die Metaphysik, jede in drei Büchern, erschienen sind, sein „System der Philosophie", er nannte es

burg, gestützt auf die hegelsche Philosophie und deren pantheistische Weltansicht, in seiner Schrift „Die neue Unsterblichkeitslehre" verneint.

Nun hatte Weiße in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik diese Schrift beurteilt, ihre Publizität in Ansehung eines solchen Gegenstandes getadelt, die persönliche Unsterblichkeit der Wiedergebornen behauptet und eine neue Schrift verfaßt: „Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums" (1834). Diese Schrift wurde auch ein Gegenstand straußischer Polemik wegen der darin enthaltenen Widersprüche, „mystischen Wolken und nebelhaften Hypothesen". Die christliche Glaubenslehre. Bd. II, S. 106, S. 704.

Die Lehre von dem immanenten Gott hat Fr. Th. Vischer wie ein Glaubensbekenntnis unter sein Bild geschrieben.

„das Ganze meiner philosophischen Überzeugungen in systematischer Form".[1] Der Titel seines philosophischen Hauptwerkes, der an Herder erinnern wollte, hieß: „Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Versuch einer Anthropologie" (drei Bände, 1856—1864, dritte Aufl. 1876—1880). Im Jahre 1868 erschien seine „Geschichte der Ästhetik".

Die Liebe zum Schönen, zur Poesie und Kunst hat Lotzen von jeher bewegt; die Identitätsphilosophie, diese in Fichte, Schelling und Hegel herrschende Grundrichtung, hat ihn ebenso unwillkürlich angezogen, wie deren Gegenteil in der Lehre Herbarts ihn stets antipathisch berührt hat, weshalb es unrichtig war, daß der jüngere Fichte ihn mit Herbart zusammenstellen wollte.

Nach Lotzes Grundüberzeugung besteht das wahrhaft Wirkliche in den ewigen und göttlichen Zwecken der Welt, die in der „Idee des Guten" befaßt sind. Die Idee des Guten, Wahren und Schönen ist das Seinsollende und zugleich das wahrhaft Seiende, denn es ist der Wille Gottes, der die Welt schafft und leitet: darum entzückt Lotzen die Lehre Schellings, nach welcher das Weltall ein schönes Ganzes, ein göttliches Kunstwerk ist; darum stimmt er mit Weißes „Idee der Gottheit" überein und findet, daß dieser das Vollkommenste im Idealismus geleistet habe, darum kennzeichnet er seine eigene Lehre als „teleologischen Idealismus". In der Idee des Guten und seiner Verwirklichung besteht der Wert und Sinn der Welt; die Mittel aber, wodurch die Verwirklichung geschieht, sind einzig und allein die wirklichen, natürlichen und lebendigen Dinge.

Daher sind zu unterscheiden „die Welt der Werte" und „die Welt der Gestalten und Formen", die Welt der Zwecke und die Welt der Mittel, das Seinsollen und das Seinmüssen. Die drei metaphysischen Grundprobleme sind der Grund, die Ursache und der Zweck der Dinge; das Warum, das Wodurch und das Wozu; die Gesetze, die Kräfte und die Ziele alles Geschehens. Was in der Natur der Dinge geschieht, es seien die leblosen Körper oder die lebendigen, es seien die tierischen oder die menschlichen Körper, es sei der gesunde Leib oder der kranke, das geschieht nach mechanischen und chemischen Gesetzen, es kann nicht anders als so sein und geschehen,

[1] Die übrigen Teile seines Systems sind nach Diktaten herausgegeben worden. (Praktische Philosophie, Religionsphilosophie, Ästhetik, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant.)

d. h. es geschieht mechanisch, es gibt keine sogenannte Lebenskraft, keine vitalistische, sondern nur mechanische oder physikalische Physiologie. Nichts geschieht außer durch eine Mehrheit zusammenwirkender Ursachen. Unbegreiflich, wie ein Ding auf ein anderes unmittelbar einwirkt; daher ist das Zusammenwirken der Dinge nach Lotze nur dadurch begreiflich, daß der Vorgang in dem einen den Vorgang in dem andern (nicht verursacht, sondern) veranlaßt, alles Geschehen und aller Kausalzusammenhang ist okkasionalistisch, was uns zurückführt auf eine Vielheit immaterieller Urwesen oder geistiger Monaden, welche gemeinsam die Erscheinung der Materialität bewirken. Daher hat unter den Philosophen der Vergangenheit keiner einen so großen Einfluß auf Lotze ausgeübt als Leibniz.

Mechanismus und Teleologie sind die beiden Kategorien, welche nach Lotze die Weltordnung beherrschen: jene die Welt der Mittel, der Gestalten und Formen, diese die Welt der Werte und der Zwecke, um derentwillen das Leben allein wert ist, gelebt zu werden. Denn „die Welt ist nicht bloß eine Tatsache, sie hat auch einen Sinn“. So denkt und sagt Lotze nicht im geflissentlichen, aber im sprechenden Gegensatze zu jenem Pessimismus, der uns lehren wollte, daß die Welt abzuschaffen sei und auch eines Tages werde abgeschafft werden, da sie zweckwidrig sei und darum Unsinn. Die Philosophien lassen sich mit Rechnungen vergleichen. Wenn bei einem sogenannten System am Ende Unsinn herauskommt, so kann man sicher sein, daß sich der Urheber desselben gründlich verrechnet hat und auf Irrwegen läuft.

Die Welt ist nicht bloß eine Tatsache. Wenn die Philosophie nur darin bestehen soll, daß sie die gesetzlich festgestellten Tatsachen der Welt verzeichnet, sammelt und ordnet, im übrigen aber alles Nachdenken über deren Sinn und Bedeutung für nichtig erklärt und verpönt, so ist diese sogenannte positive Philosophie nicht die Arbeit der Philosophie, sondern die Vorarbeit, an welcher es nach dem Umfange und Maße der Weltkenntnis auch niemals gefehlt hat. Im Gegensatze zur Philosophie oder an deren Stelle gesetzt, ist sie der Standpunkt der Nicht-Philosophie, der mitten in dem Dickicht und Dunkel der Tatsachen stehen bleibt, welches Francis Bacon den Wald der Wälder genannt hat.

V. Schlußbetrachtung.

Der Sinn der Welt ist kein Rätsel, wie unsere heutigen Welträtsler gern sagen, um die Sphinx entweder zu spielen oder zu stürzen, sondern ein Problem, welches der Mensch sich selbst aufgibt, denn er will und muß sein Wesen erkennen. Die fortschreitende Lösung dieses Problems, die nur im Laufe der Weltalter geschehen kann, ist die Geschichte der Philosophie, denn die Weltalter der Menschheit gehören zum Thema des Problems, wie einst das vierfüßige, zweifüßige und dreifüßige Lebensalter des Menschen zum Thema des Rätsels der Sphinx gehörten. In diesem Zusammenhange mit den Weltaltern der Menschheit, in diesem Lichte einer fortschreitenden Lösung des Weltproblems hat erst Hegel die Geschichte der Philosophie gesehen und erkannt. Darin ist er einzig unter den Philosophen der Welt. Wieviel auch im einzelnen hier mangelhaft und lückenhaft geblieben ist, das ändert und hindert nicht die Bedeutung des Ganzen; aber es ist in der Schätzung großer Geisteswerke von jeher die schlechte Art der Sophisten gewesen, mangelhafte Einzelnheiten gegen die Bedeutung des Ganzen ins Feld zu führen, um es zu entwerten. Nichts konnte unrichtiger sein, als die Hegelsche Philosophie aus verschiedenartigen Zeitrichtungen und Tendenzen als heterogenen Bestandteilen zusammenstückeln zu wollen, wie Haym in seinen Vorlesungen über Hegel versucht hat (1857), in einem Zeitpunkte, wo das lebendige Bild der Hegelschen Lehre in den Gemütern schon verblaßt und erstorben war. Die Grund- und Urideen, aus denen die Hegelsche Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie erwachsen sind, erkennt man am besten, nicht aus den unreifen Versuchen der Frankfurter Periode, noch weniger aus seinen nachgelassenen Schriftstücken, sondern aus dem letzten Aufsatz im kritischen Journal, der „die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" entwickelt. Was dort als „die absolute Sittlichkeit" dargestellt worden ist: der lebendige Volksgeist, der sich in Ständen und Individuen gliedert und früher ist als die einzelnen, als welche aus ihm hervorgehen, die Bedeutung des Krieges und der Kriege, das klassische Hellenentum, die Bedeutung der Tragödie und Komödie, der tragische Konflikt des Orestes, der tragische Konflikt der Antigone, die welthistorische Tragödie und Schuld des Sokrates, der dem klassischen Hel-

lenentum entgegengesetzte Charakter der römischen Welt usf., das sind die weithin leuchtenden und erleuchtenden Ideen gewesen, die ihre gleichzeitige Frucht in der „Phänomenologie des Geistes" und in der Geschichte der Philosophie getragen haben.[1] Unabtrennbar davon sind die Religionsphilosophie, die Kunstphilosophie, die Geschichtsphilosophie und die Rechtsphilosophie.

Ich habe gezeigt, daß die Hegelsche Philosophie trotz der scheinbar völligen Vergessenheit, von der sie umwölkt war, das neunzehnte Jahrhundert beherrscht hat, sowohl durch die Standpunkte, die aus ihr hervorgegangen sind, gleichviel ob mit oder wider ihren Willen, als auch durch die Antithesen, die sich ihr entgegengestellt haben, gleichviel mit welchem Erfolge. Auch habe ich über den Wert und die Bedeutung, welche ich beiden zuschreibe, jenen Standpunkten wie diesen Antithesen, meine Leser nicht im Unklaren gelassen.

Was aber die Menge der inneren Fragen betrifft, welche sich auf die Erklärung, die Auslegung und das Verständnis der Hegelschen Lehre beziehen, auf deren vollständige, genaue und richtige Kenntnis, so will ich diese Fragen, da sie mir stets gegenwärtig waren, durch die Art meiner Darstellung, welche immer auch den Charakter der Erläuterung in sich schließt, einleuchtend beantwortet haben. Die Zeit der Hegelschen Scholastik, welche die Schule getrieben und welche die Welt zu interessieren aufgehört hat, ist für immer vorüber: ich habe mich wohl gehütet, sie zu erneuern, aber in der Hegelschen Philosophie liegt eine hohe Weisheit und Bildung; diese soll in der Mnemosyne, dem Gedächtnisse der Welt, fortbestehen, darum müssen wir ihr im Verständnisse der Welt eine bleibende Stätte bereiten.

Es ist einer der erhabensten Aussprüche Hegels, zugleich eines seiner letzten Worte, womit er seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, nachdem er sie zum neunten und letzten Male gehalten, beschlossen hat. Dieses Wort charakterisiert vollkommen seine Betrachtungsart, sein Werk, ihn selbst: „Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist". In diesem Sinne als der Inbegriff und das Pantheon aller Philosophien, die in Wahrheit gegolten haben, ist die Hegelsche Philosophie wirklich die letzte.

[1] Vgl. dieses Werk, Buch II. Kap. IV., S. 280—290.

Anhang.[1]

I. Nachträge zu Hegels Briefwechsel. (Zu S. 3.)

Die von Karl Hegel herausgegebenen „Briefe von und an Hegel" gaben schon bei ihrem Erscheinen leider nicht sämtliche damals bereits veröffentlichten Briefe des Philosophen wieder. Seine Briefe an Knebel und Paulus waren nicht in die Sammlung aufgenommen worden; der Herausgeber hat nur auf ihren Abdruck in „Knebels literarischem Nachlaß" (herausgegeben von Th. Mundt und Varnhagen von Ense, 1840) und in v. Reichlin-Meldeggs „Paulus und seine Zeit", 2 Bde., 1853 verwiesen. An zerstreuten Stellen findet sich noch eine Anzahl von Briefen, die Karl Hegel übersehen hat: Drei Briefe an Friedrich Frommann, aus den Jahren 1806—1811 (Das Frommannsche Haus und seine Freunde. Zweite verm. Aufl. 1872. S. 93, 105, 114); ein Brief an G. Fr. Creuzer von 1821 (Creuzer, Aus dem Leben eines alten Professors, 1848. S. 123); ein Brief an Sulpiz Boisserée von 1827 (Sulpiz Boisserée, Bd. 1, 1862, S. 541). Fortgeblieben in der Sammlung sind auch der interessante Briefaustausch zwischen Schleiermacher und Hegel aus dem Jahre 1819 (Rosenkranz, Hegels Leben, S. 325) und Hegels letztes Billett an Gans (s. oben S. 200).

Später sind im Goethe-Jahrbuch 1891, S. 166ff. und 1895, S. 65ff. noch neun unbekannte Briefe Hegels an Goethe mitgeteilt worden; die erste briefliche Mitteilung Goethes an Hegel, vom 27. November 1803, ist jetzt in der Weimarer Ausgabe (IV. Abteilung, 16. Band, S. 357) veröffentlicht worden. Einen der fünf noch vorhandenen Briefe an Nanette Endel, eine Jugendfreundin, hat Max Schneidewin in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung" (27. März 1897) bekannt gemacht. Einen neuerdings von der Berliner Königlichen Bibliothek erworbenen Brief Hegels an G. E. A. Mehmel, den Herausgeber der Erlanger Literaturzeitung, hat Georg Lasson zum Abdruck gebracht (Beiträge zur Hegel-Forschung, 1909, S. 7). Neun Briefe von Hegel an Paulus, die v. Reichlin-Meldegg nicht in seine Biographie aufgenommen hat, werden demnächst mit amtlichen Schreiben Hegels und einigen weiteren Dokumenten von Hugo Falkenheim in den „Neuen Heidelberger Jahrbüchern" herausgegeben werden.

II. Zur Gymnasial- und Universitätszeit. (Zu S. 3 ff.)

Urkundliche Mitteilungen finden sich in dem Buche von Julius Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren (1877): über

[1] Die Erklärung der Bezeichnungen F. und L. in diesem Anhang findet sich im Vorwort des Verlags.

den Unterricht auf dem Gymnasium (S. 70—83), über Hegels Verhalten im Stift (S. 204 ff.).

(Zu S. 7.) Hegels Exzerptenbücher sind noch mehr als sein Tagebuch überraschende Zeugnisse für den wissenschaftlichen Ernst, der ihn bereits in den Knabenjahren beseelt hat. Vgl. darüber Thaulow, Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 3. Teil, S. VI, der die genaue Beschreibung eines Konvoluts von Manuskripten aus Hegels Gymnasialzeit von 1784—1788 gibt, das „Exzerpte über Pädagogik, Didaktik, Methodik, Psychologie enthält". Diese Exzerpte sind bei Thaulow (S. 33—146) abgedruckt.

(Zu S. 13.) Noch in späterer Zeit (23. September 1793), bei seinem Weggange aus Tübingen, hat Hegel einem Freunde charakteristische Verse ins Stammbuch geschrieben, die die gleiche revolutionäre Gesinnung bekunden. Aus Schellings Leben III, 251: Mitteilung aus dem Stammbuche des späteren Pfarrers Ehemann.

(Zu S. 14.) Zu der „mehr schwesterlichen als richtigen" Auffassung vgl. die Mitteilung in Fr. Theod. Vischers Autobiographie: „Gelegentlich sei erwähnt, daß ich meine Mutter öfters von Hegels Unbeholfenheit erzählen hörte, die sie in einer gemeinschaftlichen Tanzstunde einst zu fühlen hatte". (Altes und Neues, III, 278.) — In seinen Lebenserinnerungen berichtet Wilhelm Binder bei der Schilderung seines Besuches beim Pfarrer Fink, dem ehemaligen Stiftskameraden Hegels: eine der alten Schwestern Finks habe ihm im Dezember 1840 erzählt, Hegel, „der mit ihrem Bruder manchmal in ihr elterliches Haus zu Königsbronn in Vakanz kam, sei sehr küssefreudig gewesen". (Th. Ziegler, Zu Hegels Jugendgeschichte, Kantstudien, Bd. 14, 1909, S. 343.)

Speziell über die Stiftsjahre Hegels gibt den ausführlichsten Bericht die Skizze seines ehemaligen Stiftsgenossen, des späteren Magisters Leutwein, die Schwegler erst einer Darstellung (Zeitung für die elegante Welt, 1830, Nr. 35—37) zugrunde gelegt und dann im Wortlaute zum Abdruck gebracht hat (Jahrbücher der Gegenwart, 1844, S. 675—678).

Hegels Abgangszeugnis nach absolviertem Kandidatenexamen hat Zeller, Theologische Jahrbücher, IV (1845), S. 205, in seiner Abhandlung „über Hegels theologische Entwicklung" abgedruckt. Es enthält das überraschende Urteil: Philologiae non ignarus, philosophiae nullam operam impendit. Doch besitzt die Berliner Kgl. Bibliothek seit einiger Zeit einen aktenmäßigen Bericht, Foliobogen in sorgfältiger Reinschrift, leider ohne Schluß und Unterschrift, anscheinend aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, der die Erklärung enthält, daß auf Veranlassung des Schreibers „die Originalausfertigung und selbst das Konzept des Zeugnisses" nachgesehen worden seien und beide nicht nullam sondern multam hätten. Das anstößige nullam sei durch ein Versehen „in den abschriftlichen Eintrag eines Zeugnisbuches" hineingeraten.

III. Zur Hauslehrerzeit in Bern und Frankfurt.

(Zu S. 14—44.)

(Zu S. 22.) Die Wendung „das Bild eines freien Spiels" bei der Schilderung des Staubbaches verrät den unmittelbaren Einfluß der Schillerschen Ästhetik, die Hegel im Frühjahr 1795 durch die Lektüre der Briefe über die ästhetische Erziehung kennen gelernt hat. (Brief an Schelling vom 16. April 1795. Briefe v. u. a. H., S. 17.)

(Zu S. 30.) Seit Hermann Nohls ebenso mühe- wie verdienstvoller Wiederherstellung der theologischen Jugendschriften Hegels sind wir über Hegels Studien

während seiner Hauslehrerjahre genauer unterrichtet, als es Kuno Fischer sein konnte, dem nur die Angaben von Rosenkranz vorlagen. Die erste gründliche Darstellung des Entwicklungsganges der Hegelschen Denkweise hat Wilhelm Dilthey geboten in seiner Schrift „Die Jugendgeschichte Hegels", Berlin 1905, die bereits das gesamte Material der auf der Berliner Kgl. Bibliothek aufbewahrten Jugendmanuskripte Hegels verwertet hat. Auf Grund der Nohlschen Arbeit hat Georg Lasson in der Einleitung zu seiner neuen Ausgabe der Phänomenologie (Leipzig 1907, S. XXXVI—LX) den Fortschritt der Gedankenbildung Hegels zu schildern versucht. Hier sei nur soviel bemerkt, daß sich das „Leben Jesu" als eine Arbeit darstellt, die unmittelbar unter dem übermächtigen Eindruck von Kants Religionsschrift entstanden ist und über die Kantischen Kategorien kaum hinausführt, während in der Arbeit über die Positivität der christlichen Religion bereits die Eigenart Hegels, insbesondere die Kraft seiner historischen Anschauungsweise bemerkenswert hervortritt. L.

(Zu S. 35.) Mit den Mystikern ist Hegel schon in seiner Frankfurter Zeit bekannt geworden. Vgl. Nohl, Hegels Theologische Jugendschriften, S. 367 (dazu S. 349). Rosenkranz berichtet sogar, daß Hegel bereits am Ausgange seiner Schweizer Periode sich Auszüge aus Eckart und Tauler gemacht habe, die er sich aus Literaturzeitungen abschrieb. (Hegels Leben, S. 102, Prutz' Literarhistorisches Taschenbuch, II, S. 161.) Dagegen teilt Franz Hoffmann folgende Äußerung Franz von Baaders mit: „Ich war mit Hegel in Berlin sehr häufig zusammen. Einstens las ich ihm nun auch aus Meister Eckart vor, den er nur dem Namen nach kannte. Er war so begeistert, daß er den folgenden Tag eine ganze Vorlesung über Eckart vor mir hielt und am Ende noch sagte: 'Da haben wir es ja, was wir wollen'." (Hoffmann, Baaders Biographie und Briefwechsel, 1857, S. 159.) Baader war in Berlin im Herbst 1822 und dann wieder vom 30. November 1823 bis zum Sommer 1824. — Ein theosophisches Bruchstück „vom göttlichen Dreieck" verlegt Rosenkranz in die Frankfurter Zeit; doch erklärt Dilthey (Jugendgeschichte Hegels, S. 208, 210) diese Zeitbestimmung für fraglich. Nach dem Verlust des Originals ist die Inhaltsangabe von Rosenkranz (Taschenbuch, S. 159—164) das einzige, was über diesen Versuch Hegels erhalten geblieben ist.

(Zu S. 36 u. 37.) Die Nachrichten über Hölderlin sind erheblich vervollständigt worden durch die Publikation von Carl C. Th. Litzmann: „Friedrich Hölderlins Leben. In Briefen von und an ihn" (Berlin 1890). Auf Grund aller seither ans Licht getretenen Quellen hat Wilh. Dilthey das Verhältnis von Hölderlin zu Hegel behandelt im vierten Essay seines Buches „Das Erlebnis und die Dichtung" (Leipzig 1906, namentlich S. 292ff., 322ff., 342ff., 369f.); vgl. auch Diltheys „Jugendgeschichte Hegels" (Berlin 1905; S. 12, 45, 154, 160, 164).

Von anderen poetischen Versuchen Hegels in rhythmischer Prosa, die unter Hölderlins Einfluß entstanden sind, hat Rosenkranz einige Proben gegeben in dem Aufsatz „Aus Hegels Leben". (Literarhistorisches Taschenbuch von Prutz, I, 1843, S. 93f. F.

(Zu S. 42.) Der in der Anm. zu S. 3 genannte Brief ist an ein junges Mädchen gerichtet, das Hegel nach seiner Rückkehr aus der Schweiz in seinem Elternhause kennen gelernt hatte. Der Herausgeber teilt über ihre Persönlichkeit einiges mit. Im ganzen sind fünf Briefe aus den Jahren 1797—1798 erhalten; D. F. Strauß, der sie bei ihrem frühern Besitzer gelesen hat, berichtet darüber 1841 aus Stuttgart: „Fünf Stück Briefe von Hegel . . . an ein Mädchen, das vor etlichen Monaten hier als alte Putzmacherin starb, die eine Zeitlang in Hegels elterlichem

Haus war, wo Hegel ein jugendliches Liebesverhältnis mit ihr anknüpfte, das in den von Frankfurt aus geschriebenen Briefen nachklingt und zum Freundschaftlichen verklingt. Übrigens sind die Briefe ziemlich ledern und haben fast nur komisches Interesse. . . . Schön ist der Satz, der in einem steht: Ich bin den Ballen gar gut — Hegel!" (Strauß, Ausgewählte Briefe, herausg. von Ed. Zeller. S. 107.)

In der Berner Zeit entstanden sind die Vorarbeiten zu einer anonymen Publikation, deren Ausführung Hegel sogleich im ersten Jahre seines Frankfurter Aufenthalts beschäftigte: es war eine Übersetzung und Erläuterung der politischen Anklageschrift aus der Feder des früheren waadtländischen Advokaten Jean Jaques Cart: „Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern". Unter dieser Überschrift — mit den Untertiteln: „Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersetzt und mit Anmerkungen versehen" — erschien sie Ostern 1798 in der Jägerschen Buchhandlung zu Frankfurt a. M. Es ist die früheste Arbeit, die Hegel überhaupt hat drucken lassen. Näheres über Inhalt und Tendenz dieser Schrift berichtet der Artikel „Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels" von Hugo Falkenheim in Bd. 138 der „Preußischen Jahrbücher" (1909, S. 193ff.). F.

IV. Zum Kapitel „Hegels Frankfurter Studien und Arbeiten". (Zu S. 45—55.) L.

Dieses Kapitel kann so, wie es von Kuno Fischer auf Grund des früher vorliegenden Materials geschrieben worden ist, nicht mehr als mit den neueren Veröffentlichungen verträglich gelten. Aber die wohlbedachte Komposition des Kapitels zu zerstören, wäre ein Unrecht gegen den Schriftsteller Fischer gewesen. Wir geben deshalb hier in Kürze die Hauptpunkte an, in denen die Fischersche Darstellung modifiziert werden muß.

Rosenkranz und Haym haben als Urkunde von dem „System", in das sich nach Hegels Brief an Schelling vom 2. Nov. 1800 das Ideal seines Jünglingsalters verwandelt hat, einen umfassenden schriftlichen Entwurf, der in seinem Nachlaß enthalten ist, aufgefaßt. Dieses Manuskript, so wie es ist, benutzt nach Nohls Angabe Bücher, die erst nach 1800 erschienen sind, kann also nicht aus Hegels Frankfurter Zeit stammen. Außerdem aber bemerkt Nohl mit Recht, daß auch der Standpunkt des Manuskripts mit den nachweislich Frankfurter Aufzeichnungen durchaus nicht übereinstimmt, zum Beweise wofür man nur die Diltheysche Darstellung von Hegels Entwicklung bis zum Schluß des Frankfurter Aufenthaltes einzusehen braucht. Demzufolge ist in der Darstellung Kuno Fischers alles, was sich auf dies „System" bezieht, also die Abschnitte I, 1: „die Aufzeichnungen", II, 4: „Charakter der christlichen Religion" und III, 1—3: „die neue Aufgabe", „die Grundidee" und „die Gliederung des Systems" als an dieser Stelle verfrüht zu bezeichnen. Seinen Platz würde es, wenn Fischer selbst noch die zweite Auflage dieses Werkes hätte bearbeiten können, in dem folgenden Kapitel gefunden haben und zwischen die beiden Abschnitte „Jenaische Zustände" und „die Phänomenologie" gerückt worden sein zur Kennzeichnung der inneren Arbeit, durch die der Philosoph allmählich bis zu der Reife vordrang, die ihn befähigte, die Phänomenologie auszuarbeiten. Wir können die Leser nur bitten, wenn sie an jenen Punkt der Darstellung gekommen sind, auf diese Abschnitte des fünften Kapitels zurückzugreifen.

Völlig zutreffend und Hegels Denkweise am Schlusse der Frankfurter Zeit richtig wiedergebend sind die Abschnitte, in denen Fischer auf das Systemfragment vom 14. September 1800 zurückgeht, also I, 2: „Grundthema", II, 1—3: „das Endziel", „Philosophie und Religion", „die Weltreligionen", sowie die Bemerkungen III, 4: über Hegels „politischen Entwurf", dessen Manuskript freilich noch der authentischen Veröffentlichung harrt. Bei weitem das wichtigste sind ja natürlich die Mitteilungen aus dem Systemfragment. Dies Fragment ist bei Nohl, S. 345 ff. vollständig abgedruckt, soviel davon eben unter den Hegelmanuskripten der Königl. Bibliothek zu Berlin vorhanden ist.

Nohl berechnet den Umfang der ganzen Arbeit, von der uns nur zwei nicht zusammenhängende Bogen erhalten sind, auf 47 Bogen; wir würden also in diesem Werke die abschließende große Arbeit der Frankfurter Periode Hegels und zugleich diejenige zu sehen haben, auf Grund deren Hegel erklären konnte, daß seine Gedankenwelt sich zum System gegliedert habe.

Nun aber stammen aus den Jahren 1797—1800 noch Aufzeichnungen Hegels in großem Umfange, von denen Rosenkranz im Anhange zu seinem Leben Hegels unter V, „Fragmente theologischer Studien", eine Reihe von Beispielen gebracht, die aber Nohl erst jetzt im Zusammenhange und unter dem von ihm gewählten Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" veröffentlicht hat (a. a. O., S. 243—342). Sie sind so, wie Hegel sie zusammengestellt hatte, schon als ein fast druckfertiges zusammenhängendes Werk zu bezeichnen; in der Reife seiner Betrachtungsweise, in der Tiefe und Weite seines Blickes zeigt es Hegel als den, der sich zum Meister der Gegenstände gemacht hat, mit denen er in den Jahren seiner Entwicklung zu ringen gehabt hatte. Das Wort von Rosenkranz, daß diese Arbeit, die er übrigens aus der Menge der Jugendmanuskripte klar herauszuschälen nicht vermocht hat, „an populärer Kraft der Diktion das Vollendetste sei, was Hegel geschrieben habe" (Hegels Leben, S. 54), tut zwar den späteren Werken des Philosophen unrecht, gibt aber eine Ahnung von dem Werte dieser Schrift und rechtfertigt unsre Freude darüber, daß sie jetzt zusammenhängend an das Licht gebracht ist.

Was den Inhalt dieser Schrift im einzelnen anlangt, so verweisen wir auf ihre genauere Analyse bei Dilthey und Georg Lasson und geben hier die allgemeine Charakteristik wieder, die Lasson (Hegels Phänomenologie, Einleitung, S. XLIX) von ihr gegeben hat. „In dieser höchst merkwürdigen Arbeit aus dem Jahre 1799 findet Hegel für die beiden Probleme, um die er sich bisher bemüht hat, gleichzeitig die Lösung. Er befreit sich vollständig von dem Gesichtspunkte der Kantischen Moral, deren dualistischem Charakter er die Anschauung eines Lebens in der sittlichen Einheit mit sich selbst entgegenstellt, und er begreift die Geschichte der Religionen als eine Ausgestaltung der verschiedenen sittlichen Standpunkte des Geistes in der Wirklichkeit. Die Rücksicht auf das Griechentum tritt hier zurück, wiewohl sie noch immer bei der Kritik des christlichen Kultus wieder bemerkbar wird. Die Hauptsache ist die Gegenüberstellung von Judentum und Christentum, von denen jenes den Standpunkt des schroffen Dualismus von Jenseits und Diesseits, Absolutem und Nichtigem, Pflicht und Trieb darstellt, während Jesus sich über alle Besonderheiten in die Einheit des geistigen Lebens, in die Gemeinschaft mit dem Absoluten stellt und also die Versöhnung des Einzelnen und des Allgemeinen erreicht. Man kann sagen, daß sich Hegel hier auf die Seite des Paulus und Schillers gegen Mose und Kant stellt. Die Begriffe, vermittelst deren Hegel zu dieser Lösung der Probleme seiner Werdezeit gelangt, sind die des Lebens als eines

geistigen Alls, des *Schicksals* als der in allem Dasein sich verwirklichenden Vernunft, und der *Liebe* als der Verzichtleistung des Individuums auf sich selbst und seiner Hingabe an seinesgleichen. Es läßt sich unschwer erkennen, daß in diesen Begriffen eine selbständige Umprägung Schellingscher Gedanken vorliegt. Die entscheidende Wendung seines Denkens hat sich eben in Hegel dadurch vollzogen, daß ihm die Schellingsche Philosophie zur Erkenntnis davon verholfen hat, aller Mannigfaltigkeit liege eine absolute Synthese des Wissens und des Gewußten zugrunde, und die Philosophie sei die Wissenschaft von dieser absoluten Synthese. Zunächst aber geht Hegel von dieser Grundanschauung noch nicht zu einer systematischen Bearbeitung des Wissens als solchen fort, sondern er bemüht sich erst, volle Klarheit in die sachlichen Fragen zu bringen, mit denen er sich bisher abgegeben hatte. Er bleibt deshalb auch in seiner Terminologie noch bei Ausdrücken stehen, die der Empirie entlehnt sind und einen Zug von Bildlichkeit an sich tragen." —

Mit dieser Schrift ist Hegel nach Nohls Berechnung (S. 105) spätestens im Sommer 1799 fertig geworden. Seine nächste größere selbständige Arbeit ist dann der Entwurf jenes Systems gewesen, von dem wir nur die oben erwähnten zwei Bogen noch besitzen und bei dem die Darstellung der Religion die Bekanntschaft mit Schleiermachers „Reden" voraussetzt. Nachdem sich Hegel durch die Abfassung dieses Entwurfs die feste Grundlage für seine Gedankenwelt gesichert hatte, ist er schnell noch einmal zu den Arbeiten seiner Jugendzeit zurückgekehrt und hat die Schrift über die „Positivität der christlichen Religion" mit einer neuen Einleitung versehen (24. IX. 1800), vielleicht, um sie von seinem neuen Standpunkte aus ganz neu durchzuarbeiten. Indessen hat er wohl empfunden, daß er über diese Stufe seiner Entwicklung nun hinausgewachsen sei, und hat sich dann am 2. November 1800 mit dem Briefe an Schelling den Weg zu einer neuen Lebensaufgabe gebahnt.

V. Zu Hegels Leben und Wirken in Jena. (Zu S. 58—74.) — F.

(Zu S. 58.) Mit dem zu S. 3 erwähnten Briefe schickt Hegel an Mehmel vier Kritiken für die „Erlanger Literaturzeitung", von denen drei daselbst im Jahrgange 1802 erschienen sind. G. Lasson hat sie von neuem in seinen „Beiträgen zur Hegelforschung" (S. 16—27) zum Abdruck gebracht. Im Hinblick auf einen Passus des Briefes, worin Hegel über bereits empfangenes Honorar quittiert, fügt Lasson noch eine Besprechung über Bouterwek hinzu als „eine Rezension, deren Verfasserschaft nicht urkundlich bezeugt ist". (S. 27—42.)

Disticha Hegels, betitelt „Entschluß", aus dem Jahre 1801, mit denen der junge Dozent sich für seine Laufbahn ermuntert hat, teilt C. L. Michelet mit (Wahrheit aus meinem Leben, 1894, S. 87).

(Zu S. 71.) Die von Kapp über die Phänomenologie gebrauchten Worte stammen aus dem Nekrolog von Gans in der „Allgemeinen Preußischen Staatszeitung" (jetzt in seinen „Vermischten Schriften" II, 1834, S. 245). Hegel selbst „pflegte die Phänomenologie später seine Entdeckungsreisen zu nennen". (Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, II, 1838, S. 616.)

(Zu S. 72.) Auf das erste Jenaer Jahr bezieht sich eine Äußerung *Schellings*, die er 1830 in einer Münchener Vorlesung hinwarf. H. v. Leonhardi berichtet darüber an K. Chr. F. Krause: „Er sagt, Hegel hätte die früher reale Form der Naturphilosophie nur künstlich, und darum gebrechlich, aber doch sehr verdienstlich ins Denken, in den Begriff, ins Logische umgesetzt, und wie oft große Dinge durch kleine Zufälle veranlaßt würden, so auch bei Hegel, welchem von

Universitätsfreunden geraten worden sei, die damals zu Jena vernachlässigte Logik zu lesen. Er habe aber ungefähr soviel getan, als Einer, der ein Violinkonzert für Fortepiano umsetzt." Der Briefwechsel Krauses, herausgeg. von Hohlfeld und Wünsche, II, 1907, S. 157.) — Ein Gegenstück dazu bildet eine Behauptung Hegels, die Michelet aus dessen „eigenem Munde vernommen haben" will: er, Hegel, habe seinem Freunde erst sagen müssen, „daß er nun über die Kantische Philosophie, nun über die Fichtesche hinausgekommen, und damit dann eine eigene Stufe auf dem Gebiete der Philosophie erstiegen habe, — als Schelling selbst sich noch innerhalb der Grenzen des subjektiven Idealismus zu befinden glaubte". (Michelet, Einleitung zu Hegels philosophischen Abhandlungen, 1832, S. VI.) Ebenfalls von Michelet stammt die Mitteilung: Hegel habe sein eigenes Plato-Exemplar an Schelling gegeben, „um ihn zum Studium des Plato aufzumuntern. Denn nach ganz sicheren Traditionen Hegelscher Schüler, die sie aus des Lehrers eigenem Munde empfangen haben, zeigte Schelling bei der Besprechung mit Hegel in Jena noch eine große Unbekanntschaft mit älteren Philosophen." (Michelet, Schelling und Hegel, Berlin 1839, S. 36.) Das genetische Verhältnis der naturphilosophischen Theorien Schellings und Hegels ist in neue Beleuchtung gerückt worden durch die Untersuchung von Otto Closs: „Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie". (Heidelberg 1908.) — Schon während der Jenenser Zeit waren Verstimmungen zwischen den beiden Freunden nicht ganz ausgeblieben: namentlich Hegels Verkehr mit Paulus mußte Schelling mißfällig sein. Im Hinblick auf eine Mitteilung, die Hegel über einen Plan Schellings an Paulus gemacht hatte, schreibt Caroline am 14. Januar 1802 an A. W. Schlegel: „Es liegt Schelling schwer auf der Seele, daß dieser sein Freund ihn gegen Paulus einigermaßen verraten habe"; denn Paulus hätte leicht über den Plan ungünstige Nachrichten verbreiten können. (Waitz, Caroline, II, S. 177f.) — Einigen Heften des „Kritischen Journals" sind noch „Notizenblätter" angefügt, die Mitteilungen und Ausführungen geringeren Umfangs enthalten. In die Werke Schellings sind einige davon aufgenommen worden, in diejenigen Hegels nicht: einen Versuch, den diesem zukommenden Anteil an den Notizen festzustellen, hat Michelet gemacht. („Der Gedanke", I, S. 74f.) — Wenig freundschaftlich hat sich Schelling dann 1809 über seinen Jugendfreund ausgesprochen: „Die spaßhafte Seite ist wirklich die beste, wenn auch nicht die einzige. Ein solches Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa muß in unsren überpoetischen Zeiten heilig gehalten werden. Uns alle wandelt da und dort Sentimentalität an; dagegen ist ein solcher verneinender Geist ein treffliches Korrektiv, wie er im Gegenteil belustigend wird, sobald er sich übers Regieren versteigt . . . . In seinen politischen Urteilen über die Zeitgeschichte hat er indes ohne Zweifel Recht; obgleich die Art, sie zu äußern, selber nicht ganz frei von Politik sein mag." (Aus Schellings Leben. In Briefen. II, S. 161. — Brief an H. G. v. Schubert vom 17. Mai 1809.)[1]

---

[1] Nicht verwendbar in diesem Zusammenhang ist eine angebliche Stelle aus einem Briefe von Dorothea Schlegel vom 13. Juli 1805, wo sie von Schellings erneuter Bekehrung „zum Hegeltum" spricht und fortfährt: „Wir werden noch neue Kreuzzüge erleben und gegen die Hegelingen fechten". (v. Reichlin-Meldegg, Paulus, II, 333; wieder abgedruckt bei Raich, Dorothea Schlegel, I, 156.) Kuno Fischer hat schon 1894 — in einem Brief an Eduard Zeller — hier einen schlimmen Irrtum des Herausgebers angenommen, da ein solcher Ausspruch um jene Zeit ganz undenkbar sei. In der Tat fehlt der ganze

Von Hegel ist noch bekannt geworden, daß er 1829 bei dem Streit zwischen Schelling und Chr. Kapp „die unwürdige Art, Kapp zu behandeln" mißbilligt hat. (Benecke, Wilhelm Vatke, S. 43.) — Eine Äußerung Schellings auf die unmittelbare Kunde von Hegels Tod hat Hubert Beckers überliefert: ihm „hätte wohl nichts erwünschter sein können, als gerade mit Hegel selbst sich auseinanderzusetzen". (Beckers, Über Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit ꝛc., S. 3.) Die Mitteilung dieser Äußerung erfolgte auf Autorisation von Schelling, der selber eine zusammenhängende Mitteilung für Beckers aufgezeichnet hatte zur Widerlegung des Vorwurfs, er habe seine Meinung über Hegel bei dessen Lebzeiten geheim gehalten. (Aus Schellings Leben. In Briefen. III, 112 ff.) — Über Schellings Verhalten nach Hegels Tode hat Kuno Fischer im 7. Bande dieses Werkes sorgfältig berichtet. Die Hauptstellen in den Werken Schellings finden sich: in der „Geschichte der neueren Philosophie" (1. Abt., Bd. X, S. 126—164), in der „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin" (ebenda, S. 201—224), in der „Philosophie der Offenbarung" (2. Abt., Bd. III, S. 86—122); ferner in der unberechtigten Veröffentlichung der Berliner Vorlesungen durch Paulus (S. 358 f., vgl. Kuno Fischer, S. 265 ff.) und „Aus Schellings Leben" (3. Bd., S. 95 an Cousin, S. 63, 67, 98, 112 an Chr. H. Weiße, S. 165 an Dorfmüller). Hierzu sind in der genannten Darstellung Kuno Fischers zu vergleichen: S. 208 ff., 215 ff., 829 f., auch 146.

Aus Hegels Jenenser Vorlesungen hat Gabler, sein damaliger treuer Zuhörer, in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" (1832) einige bemerkenswerte Mitteilungen gemacht. Er bezeugt, daß Hegel schon 1805 aus der Lehre des Aristoteles „das Tiefste und Beste geschöpft" und die wichtigsten Aufschlüsse darüber gegeben habe (1. Hälfte, S. 222). Hinsichtlich des Urteils über Schellings Philosophie bestätigt er, daß sie damals bei aller Achtung und Anerkennung, mit der Hegel von ihr sprach, ihm bereits „etwas Objektives" geworden war: obwohl er sie (wie auch die Darstellung in den Werken, Bd. 15, zeigt, die teilweise auf Jenenser Hefte zurückgeht, vgl. die Anmerkung daselbst S. 588), als „eine noch in der Arbeit begriffene und noch nicht zur reifen Frucht in allen ihren Teilen gekommene Philosophie" nicht ausführlich behandelte und sich nur auf die Angabe der allgemeinen Momente beschränkte, sei doch schon der Unterschied entscheidend hervorgetreten, wie er „nicht nur der Grundunterschied zwischen beiden in der Folge geblieben ist, sondern durch das dialektische Moment überhaupt die innerste Möglichkeit der ganzen, durch Hegel seitdem bewirkten Entwicklung der Philosophie enthielt". Gabler fügt noch hinzu: Hegel habe „schon damals in Anwendung auf die Geschichte der Philosophie das große Gesamtwerk des philosophischen Geistes und seinen innern, in der eignen fortlaufenden Dialektik seiner verschiedenen Bestandteile und Glieder gefaßten und entwickelten Zusammenhang als ein Ganzes hervortreten lassen". (Ebenda, S. 335.) — Noch gegen Schluß des Jenaer Aufenthalts hat Niethammer von Würzburg aus versucht, Hegel als Rezensenten bei der Allgemeinen Literatur-Zeitung von Schütz einzuführen. In einem Briefe an Schütz vom 29. Nov. 1805 erkundigt er sich nach dem Schicksal „seiner Empfehlung Hegels zum philosophischen Rezensenten" (Christian Gottfried Schütz, Darstellung seines Lebens ꝛc. von seinem Sohne. II. Bd., 1835, S. 278 f.). Am 23. März 1807 wiederholt er von Bamberg aus „aufs dringendste die Bitte, . . . die von Herrn Prof. Hegel eingesendete Rezension der Salat'schen Schrift

Passus in dem Original des Briefes, das die Heidelberger Universitätsbibliothek für den vorliegenden Anhang gütigst zur Verfügung stellte; er findet sich auch in keinem andern Briefe von Dorothea an Paulus.

so schnell als möglich nach Jena abgehen zu lassen". Es war offenbar ein sachlicher Gegensatz, aus dem Schütz diese Rezension nicht zum Abdruck brachte; Hegel meinte schon am 6. August 1806: „Sie wird auch wohl nicht erscheinen — sie hat unter anderem auch den Fehler zu groß zu sein". (Briefe von und an Hegel, I, S. 61.)

VI. Hegels Beziehungen zu Goethe in der Jenenser und Nürnberger Zeit. (Zu S. 65, 66, 71.)

Goethe und Hegel sind sich bereits während der Jenenser Zeit näher gekommen. Hegel hat bei Goethe, laut Eintrag Goethes in seine Tagebücher, schon am 21. Oktober 1801 Besuch gemacht. (Werke, Weimarer Ausgabe, 3. Abt., 3. Bd., S. 39.)[1] Ein weiterer Eintrag, am 5. August 1802, verweist auf das Kritische Journal: „Schellings und Hegels Zeitschrift" (S. 61). — In die ersten Jahre von Hegels Jenenser Dozentenzeit fällt auch das von Paulus mitgeteilte Urteil Goethes: „Was die mathematischen und physikalischen Vorkenntnisse betraf, schätzte Goethe, wie er dies mir mehrmals sagte, Hegel mehr als Schelling". (v. Reichlin-Meldegg, Paulus, II, S. 295.)

Geschrieben hat Hegel an Goethe zum erstenmal am 3. August 1803 (Goethe-Jahrbuch 1895, S. 56f.): er macht Goethe die streng vertrauliche Mitteilung, daß der Geh. Hofrat Schütz nach Würzburg berufen sei und ihm auch „die Veranlassung gegeben worden ist, die [Jenaische] Literaturzeitung dahin zu ziehen". Zugleich werde auch von einer Berufung Hufelands und Paulus' nach Würzburg gesprochen. Die empfindlichen Verluste, die der Universität Jena der Weggang so vieler Professoren bereitete, besonders aber der Wunsch, Jena eine Literaturzeitung zu erhalten, veranlaßte Goethe zu einer außerordentlich lebhaften Tätigkeit. Er hielt sich im November und Dezember 1803 persönlich in Jena auf, um hauptsächlich die jüngeren Dozenten um sich zu sammeln und sie für die Literaturzeitung zu interessieren. Diese beiden Monate führten dann die genauere Bekanntschaft von Goethe und Hegel herbei.

Für Hegel war Goethe in dieser Zeit durch Schiller interessiert worden, der ihm am 9. November 1803 schrieb: „Die Philosophie verstummt nicht ganz, und unser D. Hegel soll viel Zuhörer bekommen haben, die selbst mit seinem Vortrag nicht unzufrieden sind". (Goethe-Jahrbuch 1900, Bd. 21, S. 95.) Schiller, der für Hegel schon um der schwäbischen Landsmannschaft willen Teilnahme besaß, hatte in seinem bekannten Briefe an W. v. Humboldt, der sich bei ihm nach einem Erzieher für seine Kinder erkundigt hatte, am 18. August 1803 von Hegel gerühmt, er sei „ein recht wackerer Mann, ein gründlicher philosophischer Dozent", aber zugleich bemerkt: „Sie wollen keinen Metaphysiker, auch ist dieser etwas kränklich und grämlich". (Schillers Briefe, herausg. von Jonas, Bd. 7, S. 64.) — Über die Jenaische Literaturzeitung und Goethes Anteil daran äußerte sich Hegel in einem Briefe an Schelling vom 16. November 1803 zunächst recht ungünstig (Briefe von und an Hegel, I, S. 35f.); bald aber überzeugte er sich von Goethes ernstlicher Sorge für die Hebung der Zeitung (vgl. Goethes Briefe an Eichstädt, herausg. von W. v. Biedermann, S. XX). In der Zeit vom 26. November bis zum 20. Dezember verzeichnen Goethes Tagebücher an fünf Tagen ausdrücklich ein Zusammensein mit Hegel, zweimal in Gesellschaft anderer. Aus dieser Zeit stammen die beiden frühesten Briefe von Goethe an Hegel, in denen er ihm Vorschläge zu Rezensionen macht: vom 27. November 1803 (vgl. oben,

[1] Goethes Werke werden im folgenden stets nach der Weimarer Ausgabe zitiert, sofern nicht ausdrücklich eine andere Quelle angegeben ist.

Anm. zu S. 3) und vom 15. Dezember 1803 (Briefe an und von Hegel, I, S. 39). Daß Rosenkranz' Annahme, bei diesen Vorschlägen habe es sich auch um eine Besprechung der 2. Ausgabe von Herders „Gott" gehandelt, nicht zutrifft, lehrt der oben erwähnte Brief Hegels an Mehmel (vgl. Lasson, a. a. O., S. 12). Tatsächlich ist Hegel so wenig wie Schelling Mitarbeiter der Zeitschrift geworden, was sich aus ihrer Haltung in philosophischen Fragen zur Genüge erklärt. — Am 27. November erhielt auch Schiller von Goethe einen Brief (Werke, 4. Abt., Bd. 16, S. 336), in dem Goethe die „angenehmen Stunden" erwähnt, die er mit Hegel und anderen zugebracht habe, und hinzufügt, ob man Hegel nicht „durch das Technische der Redekunst einen großen Vorteil schaffen könnte. Er ist ein ganz vortrefflicher Mensch; aber es steht seinen Äußerungen gar zu viel entgegen." Darauf äußerte Schiller in dem Briefe vom 30. November 1803 (Jonas, Bd. VII, Nr. 1920, S. 97) sein Vergnügen darüber, daß Goethe mit Hegel näher bekannt werde, und macht den Vorschlag, er möge Hegel und Fernow einander näher zu bringen suchen; es müßte gehen, dem einen durch den andern zu helfen. „Im Umgang mit Fernow muß Hegel auf eine Lehrmethode denken, um ihm seinen Idealismus zu verständigen, und Fernow muß aus seiner Flachheit herausgehen." Goethe hat diesen Vorschlag auch beherzigt; es ist aber zu keiner Verständigung zwischen Hegel und Fernow gekommen.[1]

Im folgenden Jahre hat sich Goethe um einen Rezensenten über Schellings und Hegels „Kritisches Journal" bemüht: es sei „daran etwas zu tun" (Briefe an Eichstädt, S. 83: Brief vom 25. April 1804).

Am 6. Dezember 1804 benutzt Hegel eine sich ihm darbietende Gelegenheit, sich bei Goethe in Erinnerung zu bringen. Er übersendet ihm mit einem kurzen, in der Form sehr ehrfurchtsvollen Schreiben (Goethe-Jahrb. 1895, S. 57) eine vom Konsistorialrat Marezoll gehaltene Festpredigt zur Ankunft des neuvermählten Erbgroßherzogs und seiner jungen Gemahlin Maria Paulowna, zu deren Begrüßung Schiller seine „Huldigung der Künste" geschrieben hat. Dann folgt wieder eine Pause von anderthalb Jahren, ohne jede Spur eines Verkehrs zwischen Goethe und Hegel. Um so lebhafter setzte er im Sommer 1806 wieder ein. Goethe war damals von Mitte Juni bis in den Oktober mehrfach auf längere Zeit in Jena. Als Zeichen für Goethes Wertschätzung des Philosophen ist zunächst die auf S. 65 schon erwähnte Tatsache zu nennen, daß Goethe damals zu einer Zeit, wo, wie Riemer bemerkt, alle Staatskassen erschöpft waren (Mitteilungen über Goethe, 1. Bd., Berlin 1841, S. 164f.) für Hegel endlich eine kleine Besoldung ausgewirkt hat. Ferner aber zeigen die Notizen in Goethes Tagebuch, daß er vielfach bei sich und in befreundeten Häusern mit Hegel zusammen gewesen ist. Die Erinnerung an diesen Verkehr ist in Goethe so lebendig geblieben, daß er später, als er seine „Annalen" (Tag- und Jahreshefte) schrieb und die Besorgnisse wegen der herannahenden Kriegesnot schilderte, in dem Bericht über das Jahr 1806 den Satz niederschrieb: „Dieser trüben Ansichten ungeachtet ward nach alter akademischer Weise mit Hegel manches philosophische Kapitel durchgesprochen". Dieses Jahr ist dadurch von Bedeutung, daß es Goethe mit Hegel schon in Sachen der Farbenlehre in Verkehr zeigt (Eintrag in die Tagebücher vom 20. August 1806). Am 29. August ist ein Gespräch „mit Hegel über Steffens" erwähnt; am 11. Oktober lautet die Notiz über das Zusammensein: „Hegel über philosophische Gegenstände".

Auf Goethes Rundschreiben vom 18. Oktober 1806, nach der Schlacht bei Jena (Kuno Fischer, S. 71), hat der Buchhändler Friedrich Frommann am 19.

---

[1] Über Fernow vgl. dieses Werk Bd. 9, 3. Aufl. S. 23ff.

morgens geantwortet; am Schlusse dieser Antwort heißt es: „Dr. Seebeck hat manches gerettet, aber auch viel durch Plünderung gelitten. Das Feuer .... ließ ihn mit seiner ganzen Familie zu mir fliehen, ebenso Prof. Hegel, dessen Haus vom Wirth gänzlich verlassen ward. So tragen wir Freunde izt zusammen und halten uns einander.“ (Richard und Robert Keil, Goethe, Weimar und Jena im Jahre 1806. Leipzig 1882. S. 74.) Hegel selbst erwähnt in einem Briefe an Niethammer vom 18. Oktober 1806: „Goethe schreibt uns soeben auch und erkundigt sich nach uns; er ist unversehrt geblieben“. (Briefe von und an Hegel, I, S. 70.) In einem Briefe an Fr. Frommann aus Bamberg, vom 19. November 1806, schildert Hegel mit Bitterkeit die furchtbaren Verwüstungen durch die Franzosen, die er auf seiner ganzen Reise angetroffen habe. (Das Frommannsche Haus usw., S. 93f.)

Nach den Schreckenstagen der französischen Invasion wurde Hegels Lage in Jena immer unhaltbarer. Einen Versuch, sie zu verbessern, stellt ein merkwürdiger Brief Hegels an Goethe dar, vermutlich aus der zweiten Hälfte des Januar 1807. (Goethe-Jahrb. 1895, S. 58f.) Hegel bittet hier, aus der erledigten Besoldung des seitherigen Professors der Botanik Schelver, der nach Heidelberg berufen worden war, ihm eine Gehaltserhöhung bewirken zu wollen und ihm die „gegenwärtig unbenutzte Wohnung des herzogl. botanischen Gartens“ zu überlassen, wofür er „die provisorische Inspektion dieses interessanten Instituts“ übernehmen und sich darauf vorzubereiten verspricht, daß er „botanische Vorlesungen neben den philosophischen“ halten könne. Daß Goethe auf diesen etwas abenteuerlichen Gedanken nicht einging, ist um so begreiflicher, als er in dem Dr. F. S. Voigt den Nachfolger Schelvers schon zur Hand hatte. — Hegels Überzeugung, ein naturwissenschaftliches Lehramt ausüben zu können, ist übrigens auch später noch zum Ausdruck gekommen, in einer weit weniger verzweifelten Lage. Am 30. Juli 1814 schreibt er an Paulus aus Nürnberg: „Sie wissen von mir, daß ich mich nicht nur mit alter Literatur, sondern auch mit Mathematik, neuerlich mit der höheren Analysis, der Differentialrechnung, mit Physik, Naturgeschichte, Chemie beschäftigt habe“. Hierzu vergleiche man die Äußerung seines späteren Heidelberger Kollegen Creuzer: „Seine großen naturwissenschaftlichen Kenntnisse hatten ich und andere mehrmals zu bewundern Gelegenheit, besonders wenn wir Sammlungen miteinander betrachteten“. (Aus dem Leben eines alten Professors, S. 124.) Vgl. ferner Rosenkranz, Hegels Leben, S. 199f., 220.

In einem Briefe an Schelling vom 23. Februar 1807 berichtet Hegel im Hinblick auf Experimente mit dem „Siderismus“, der damals Schelling beschäftigte: „Goethe habe ich neugierig darauf gemacht, der einstweilen seine Späße dabei anbrachte“. Gleichzeitig spricht er sich über Goethes Farbenlehre folgendermaßen aus: „Er hält sich aus Haß gegen den Gedanken . . . ganz ans Empirische, statt . . . zum Begriffe überzugehen, welcher etwa nur zum Durchschimmern kommen wird. — Zugleich läßt er auch an einer Morphologie drucken — er scheint überhaupt sein Haus bestellen und seine zeitlichen Angelegenheiten in Richtigkeit bringen zu wollen.“ (Briefe von und an Hegel, I, S. 94.) — Über Hegels eigene Experimente zur Farbenlehre vgl. Rosenkranz, S. 198.

Wenige Monate darauf hatte sich Hegel zur Übersiedelung nach Bamberg entschieden. Goethe wußte zunächst nur, daß er nach Bamberg gegangen sei, um „den Druck seiner Werke zu sollizitieren“ und hatte sich darüber an Knebel sehr erfreut ausgesprochen. „Ich verlange endlich einmal eine Darstellung seiner Denkweise zu sehen. Es ist ein so trefflicher Kopf, und es wird ihm so schwer, sich mitzuteilen!“ Nun sollte ihm der Wunsch, ein umfassendes Werk von Hegel vor sich zu sehen, bald erfüllt werden. Anfang April (oder Ende März?) schrieb Hegel aus Bamberg

einen Brief an Goethe, für einen Zeitraum von zehn Jahren den letzten, mit dem er ihm gleichzeitig ein Exemplar seiner Phänomenologie überreichte und in dem er ihn bittet, sein Gesuch „um einen Urlaub auf diesen Sommer" von seinem Jenaer Lehramte bei dem Herzoge zu unterstützen. (Goethe-Jahrb. 1895, S. 60.) Von einer Antwort Goethes auf diesen Brief ist nichts bekannt. Hegel blieb in Bamberg und entschwand ihm aus dem Gesicht.

Erst 1812 tritt Hegel wieder in Goethes Gesichtskreis. Unter Leitung von Thomas Seebeck beschäftigt er sich in Nürnberg eingehend mit Goethes Farbenlehre. Im Rückblick auf diese Zeit äußerte sich Goethe später gegen Knebel: er habe mit Hegel „in Anschauung der Chromatik ein glücklich harmonisches Verhältnis, da er, schon in Nürnberg mit Seebecken zusammenlebend und sich verständigend, in diese Behandlung tätig eingriff und ihr immerfort auch von philosophischer Seite her gewogen und mitwirkend blieb". (Brief vom 14. Nov. 1827.)

Am 25. April 1812 schrieb Seebeck an Goethe: „Herr Rector Hegel wird Ew. Excellenz wol schon selbst von sich Nachricht gegeben und Ihnen den ersten Theil seiner Logik, der eben erschienen ist, überreicht haben". (Goethes Naturwissenschaftliche Korrespondenz, herausg. von Bratanek, 1874, II, S. 321.)

Nicht lange darauf wendet sich Goethe auf Grund einer Stelle im Vorwort von Hegels Phänomenologie, die er anderswo zitiert gefunden und die ihn stark antipathisch berührt hatte (vgl. auch den Brief an Eichstätt vom 22. November 1812), an Seebeck mit der Bitte um Aufklärung: „Über einen anderen Mann habe ich mich neulich betrübt, und ich wünschte, Sie gäben mir einigen Aufschluß . . . . Wenn ich auch Hegel verlieren sollte, dies würde mir leid tun." (28. November 1812: Kuno Fischer, Erinnerungen an Moritz Seebeck, S. 123.) Seebeck konnte zunächst die Stelle nicht finden; er schreibt am 11. Dezember an Goethe: „Was Sie mir von unserem Freunde mitteilen, weiß ich durchaus nicht zu deuten . . . Ich habe Hegel überall ernst und redlich gefunden . . . Das ist indessen auch zu bekennen, daß unserem guten Hegel wol einiges unter der Feder misglückt ist." (Goethes naturwissenschaftliche Korrespondenz, S. 322f.) Zwei Tage später ist er jedoch in der Lage, die Stelle an Goethe mitzuteilen, und erhält von diesem am 15. Januar 1803 die befriedigte Antwort: „Die Stelle, die mir im einzelnen so sehr zuwider war, wird durch den Zusammenhang neutralisirt . . . . Hegel ist bei mir entsühnt." (Kuno Fischer, Erinnerungen, S. 126f.) Aus Goethes Anfrage geht hervor, daß die von Seebeck angekündigte Überreichung der Logik an ihn durch Hegel nicht erfolgt ist. Sie findet sich auch nicht in Goethes Bibliothek: er besaß von Hegelschen Schriften nur die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, die Phänomenologie und die 2. Auflage der Enzyklopädie. (Vorländer, Kantstudien, II, S. 220.)

Auf Seebecks Entdeckung der entoptischen Farben in Nürnberg kommt Goethe in einem späteren Briefe an Hegel zu sprechen: „Sie haben in Nürnberg dem Hervortreten dieser schönen Entdeckung beigewohnt, Gevatterstelle übernommen, und auch nachher geistreich anerkannt, was ich getan, um die Erscheinung auf ihre ersten Elemente zurückzuführen". (Brief vom 7. Oktober 1820; Briefe von und an Hegel, II, S. 31.)

Seebeck ist auch der Freund, von dem Goethe in den „Nachträgen zur Farbenlehre" berichtet: er habe ihn ersucht, zu notieren, „wo er meine Ansichten, die auch die seinigen waren, angefochten fände". Diese gegnerischen Stimmen hat Goethe daselbst in dem Kapitel „Widersacher" zusammengefaßt und unter ihnen auch erwähnt: „Heidelbergische Jahrbücher der Literatur 1815, Nr. 25: Prof. J. Fries in der Rezension von Hegels Logik".

Für die Beurteilung der Stellung Hegels zum Problem der Farbenlehre ist seine Ansicht über Seebecks Behandlungsweise der Physik, wie er sie, anläßlich einer Berufungsfrage, nachmals vertraulich gegen Paulus ausspricht (in einem ungedruckten Briefe aus Nürnberg vom 13. September 1816), nicht ohne Bedeutung: „Ihnen darf ich wegen der Genialität mein Urteil sagen, daß er ein mittelmäßiger Kopf ist; Mathematik, die dermalen als ein wesentliches Ingrediens der Physik gilt, hat er nur so weit inne, als er mühselig bei den Gegenständen seiner Versuche vorkommende Elemente herausgebracht hat".[1]

VII. Zur Wirksamkeit Hegels in Nürnberg. (Zu S. 78—99.)

— F.

In Bamberg hatte Hegel noch auf eine Rückberufung nach Jena gehofft, doch schon bestimmtere Hoffnungen auf Bayern gesetzt, wie er am 9. Juli 1808 an Fr. Frommann schreib. (Das Frommannsche Haus, S. 105.)[2]

Für seine Nürnberger Rektoratszeit kam als wichtigste Darstellung ein Aufsatz seines späteren Amtsnachfolgers Lochner „Hegel in Nürnberg seit 1808" in Betracht, den Haym für sein Buch benutzen und durch briefliche Mitteilungen Lochners ergänzen konnte. (Haym, Hegel und seine Zeit, S. 275f. u. 505f.) Hierzu treten jetzt noch weitere Ergänzungen. Hauptprediger Dr. Christian Geyer hat ein amtliches Gutachten Hegels über den Fortbestand der Nürnberger höheren Töchterschule mitgeteilt (im Jahresbericht 1904/05 des Instituts Lohmann in Nürnberg, S. 12f.); der gleiche Verfasser hat im Februar 1909 einen eingehenden Vortrag „Hegel in Nürnberg" veröffentlicht, der seine Amtstätigkeit zusammenfassend schildert. (Wieder abgedruckt in „Noris, Jahrbuch für protestantische Kultur", Nürnberg 1910, S. 27—41.) Eine authentische Nachricht über Hegels pädagogisches Wirken übermittelt L. v. J. in den „Münchner Gelehrten Anzeigen" von 1837 (S. 453f.): Hegel habe „sich mit einer Genauigkeit, wie es bei seinen vom Gymnasialzweck entfernten Studien nicht zu erwarten war, um die Fortschritte der Einzelnen bekümmert; ja sogar die Mühe nicht gescheut, die von den Lehrern verbesserten Arbeiten nochmals durchzugehen"; auch seine Sorge für die Unbemittelten wird rühmend hervorgehoben. Ganz der Nürnberger Zeit (den Jahren 1811—1816) gehören auch die in der Anmerkung zu S. 3 bezeichneten neun Briefe an Paulus an.

Zu Hegels Nürnbergern Schülern gehörte von 1811—1816 der spätere berühmte Jurist Georg Friedrich Puchta; in einer autobiographischen Notiz spricht er von „der, wenn auch nicht sonderlich tief in den Knaben und Jüngling eindringenden Wirkung der Hegelschen Philosophie", die sein Rektor in jenen Tagen den Schülern vorgetragen habe. (Kleine zivilistische Schriften, herausg. von Rudorff, 1851, S. XXI.) Eine Vervollständigung des Bildes der Nürnberger Zeit geben die Aufzeichnungen von Gotthilf Heinrich von Schubert (Selbstbiographie, 2. Bd., 2. Abteilung, 1855). Er nennt nach der ersten Begegnung bei einer Hochzeit Hegel, den er schon in Jena „als öffentlichen Lehrer hatte hochachten lernen", einen „geistreich unterhaltenden Gast" (S. 299) und

---

[1] In einem ungedruckten Briefe an Fr. Frommann schreibt Hegel aus Heidelberg am 3. Mai 1817 über Seebeck: „ich habe mich vor meiner Abreise in Nbg. noch mit ihm entzweyt, daß ich in keinem Verkehr mehr mit ihm stehe". L.

[2] Auch später hatte er den Gedanken an Jena nicht aufgegeben; ein Brief von Nürnberg an Fr. Frommann vom 14. April 1816 enthält noch eine sehr eingehende Erörterung seiner Aussichten auf eine Berufung dorthin. L.

lernt ihn in mehrjährigem Verkehr immer höher schätzen. Mit gleicher rückhaltloser Verehrung schildert er die Zuverlässigkeit und Ehrenhaftigkeit von Hegels Charakter wie den Umfang und die Gründlichkeit seines Wissens; in der Führung seines Amtes sei er ihm „Muster und Vorbild" geworden. „Wer Hegel bloß aus seinen Schriften und in seinem Hörsaale gesehen und kennen gelernt hatte, der wußte es nicht, wie liebenswürdig dieser Mann im persönlichen Umgange, wie teilnehmend zärtlich er als Hausvater sein konnte. Selbst im alltäglichen geselligen Verkehr wirkte er durch sein treffendes Urteil belehrend, sowie erheiternd durch seinen Witz." (S. 314 ff.) In seinen politischen Sympathien sei er ein zu unbedingter Bewunderer Napoleons gewesen; doch seien seine Urteile über die europäischen Verhältnisse so klar und kundig gewesen, daß die Folgezeit ihm Recht gegeben habe. — Selbst Schellings Worte (vgl. Anm. zu S. 71) möchte Schubert in „ehrend anerkennendem Sinne" genommen wissen: Hegel hätte ihm und anderen in der damaligen sentimentalen Zeit „ein sehr wohltätiger, trefflicher Korrektor sein können". (S. 317.)

Clemens Brentano schreibt Anfang 1810 an Görres: „In Nürnberg fand ich den ehrlichen hölzernen Hegel als Rektor des Gymnasiums, er las Heldenbuch und Nibelungen und übersetzte sie sich unter dem Lesen, um sie genießen zu können, ins Griechische". (Gesammelte Briefe von Joseph von Görres, II, 1874, S. 75.)

An Fr. Frommann teilte Hegel am 18. Mai 1811 seine Verlobung in glücklichster Stimmung mit, doch noch mit der Bitte um Geheimhaltung: „Wie lange haben mir die Umstände dieses Glück verweigert! — Wie ganz anders fühle ich meine Verhältnisse zu mir selbst und zu der Welt durch dieses Verhältnis, das den Menschen erst sich selber giebt und ihn beschließt." (Das Frommannsche Haus, 2c., S. 105 f.)

Hegels Gymnasialreden nennt Haym „jährlich wiederkehrend" (S. 277) und spricht von „fünf derselben" (S. 505), die in den Werken abgedruckt seien. Richtiger bezeichnet Heinrich Heerwagen, weiland Rektor am Nürnberger Gymnasium, die Reden als den Jahren 1809, 1810, 1811, 1813 und 1815 angehörig; aber daß sie sämtlich „als Festprogramm" erschienen seien, trifft nicht zu. (Heerwagen, Sämtliche Schulreden, herausgeg. von Thielmann, 1906.) Nur die drei ersten Reden sind in den „Jahresberichten" des Nürnberger Gymnasiums abgedruckt worden: die erste 1809 (S. 33—44), die zweite 1810 (S. 37—52), die dritte 1811 (S. 37—48). Dann kam eine „Verordnung", die ein für allemal vier Abschnitte für die Jahresberichte vorschrieb, unter denen sich eine Rubrik für die Reden nicht befand; so scheinen die zwei letzten Reden Hegels direkt vom Manuskript in die Werke übergegangen zu sein. Dagegen fehlt hier die erste Rede Hegels, die er auf seinen Amtsvorgänger Schenk gehalten hat: „Worte der achtungsvollen und freudigen Rührung, den 10. Julius als dem Tage des funfzigjährigen Amtsjubiläums des ehrwürdigen Greises, Herrn Rektors und Professors Schenks, gesprochen von dessen Amtsnachfolger und innigem Verehrer, Rektor und Professor Hegel"; Schenks Schwiegersohn, Kiefhaber, hat sie zum Abdruck gebracht in der „Nachricht von der fünfzigjährigen Amtsjubelfeier des Herrn Leonhard Schenk" (Nürnberg 1809, S. 25—30), von hier ist sie in Thaulows Buch „Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht" (3. Teil, S. 179 ff.) übergegangen.[1]

---

[1] Eine Anzahl amtlicher Berichte, die Hegel an das kgl. Kommissariat der Stadt Nürnberg zu senden hatte, hat Herr Dr. Carl Gebhardt, der Neuherausgeber des Spinoza-Bandes im vorliegenden Geschichtswerk, nachträglich

In den Jahresberichten finden sich noch umfangreichere Ausführungen, die in Hegels Werke nicht aufgenommen worden sind. So enthält u. a. der Bericht vom 3. September 1812, S. 38—47, im Zusammenhange mit der „statistischen Übersicht der Gymnasialanstalt im Studienjahr" Ausführungen über den Umfang der Kenntnisse, die das Gymnasium vermittelt, über die Bedeutung des öffentlichen Unterrichts für die Wachhaltung und Befestigung des geistigen Interesses, über den Wert schriftlicher Übungen und häuslicher Aufgaben, über das Verhältnis der Schule zum Hause usw. Eingehendere pädagogische Betrachtungen bringt auch der Jahresbericht vom 1. September 1814, S. 46—52. Überhaupt liebte Hegel an amtliche Mitteilungen vielfach Bemerkungen und Erläuterungen allgemeiner Art zu knüpfen.

Wichtiger sind die besonderen Angaben, die Hegel über den Inhalt seines philosophischen Unterrichts in jedem der Nürnberger Jahre macht; sie könnten vielleicht dazu beitragen, die Schichten von Hegels „philosophischer Propädeutik", wie sie auf Grund der noch vorhandenen Nürnberger Hefte als 18. Band der Werke herausgegeben worden ist, genauer voneinander sondern und dadurch die Entwicklung von Hegels Denken in dieser Zeit bestimmen zu helfen. Verteilt hat sich sein Unterricht jedesmal auf drei Klassen (vgl. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 254—258); die Zahl der Wochenstunden betrug im ganzen zwölf. Und zwar pflegte er in der Unterklasse „Rechts-, Pflichten- und Religionslehre" vorzutragen, in der Mittelklasse „Philosophische Vorbereitungswissenschaften", in der Oberklasse an dieses Thema „Philosophische Enzyklopädie" anzuschließen. Dazu gab er der Ober- und Mittelklasse seit 1812 gemeinsamen Religionsunterricht; im ersten Jahre mußte er auch die mathematischen Stunden in der Oberklasse übernehmen. (Vgl. Briefe von und an Hegel, I, S. 213.)

Bei den philosophischen Vorbereitungswissenschaften handelte es sich um die „Einleitung in die Kenntnis des philosophischen Zusammenhangs der Wissenschaften" (Bericht von 1808/09); ihrem Hauptinhalt nach zerfielen sie in Psychologie und Logik. Die Schüler sollten hier „die ersten Begriffe von einem systematischen Fortgange einer Wissenschaft" erhalten (1810), die in der Enzyklopädie zu „Grundbegriffen der besonderen Wissenschaften in systematischer Ordnung" erweitert wurden (1812). Zusammenfassend heißt es darüber in den Jahresberichten 1814 und 1816: „Die Übersicht über das Ganze der Wissenschaften wurde so gegeben, daß der systematische Zusammenhang einleuchten sollte, und die Begriffe, welche den Grund der besonderen Wissenschaften ausmachen, erläutert wurden". Am meisten ist die Behandlung der Psychologie während der acht Jahrgänge sich gleich geblieben; über sie wird stets mit ähnlichen Worten mitgeteilt: zuerst wurden in der Phänomenologie die Hauptstufen des Bewußtseins aufgezeigt, dann in der eigentlichen Geisteslehre „die wesentlichen Tätigkeiten des Geistes abgeleitet und erläutert". (1810, 1812, 1814, 1816.) In der Logik zeigt sich eine unverkennbare Modifikation: im ersten Jahre wird „mit der Lehre von dem Bewußtsein und dessen Arten angefangen, hierauf zu den Kategorien, und dann

im Archiv der kgl. Regierung von Mittelfranken zu Ansbach ermittelt und seine Auszüge zur Vervollständigung des Anhangs freundlichst zur Verfügung gestellt. Vorhanden sind zwölf Briefe Hegels aus den Jahren 1810—1816; sie beziehen sich auf praktische Angelegenheiten des Gymnasiums, meist auf das Freiwerden von Stellen und die Frage ihrer Neubesetzung, wobei von neuem die ihm eigene Genauigkeit und Pflichttreue ins Licht tritt. Persönlicher gehalten ist nur das letzte Schreiben, in dem er mit Wärme grundsätzliche Erwägungen für die Befreiung eines Lehrerssohnes vom Schulgeld geltend macht.

zu den sich auf sie beziehenden Antinomien und deren Dialektik fortgeschritten": dann folgt erst die eigentliche Logik, die in der Oberklasse „mit Einschluß der sonst sogenannten Ontologie oder auch transzendentalen Logik" abgehandelt wird. Bestimmter wird 1811 gesagt: „bei Gelegenheit des Dialektischen", mit dessen „vormaliger Gestalt" die Schüler an den Kantischen Antinomien bekannt gemacht wurden, hätten sich mit der allgemeinen Logik „auch Anfänge des spekulativen Denkens" verbunden. Seit dem Erscheinen seiner Logik trug Hegel diese Disziplin ganz im Anschluß an sein Werk vor: in drei Teilen, als Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriffe (1813, 1815). Auf propädeutischer Grundlage erörtert die Enzyklopädie die Grundbegriffe der „Wissenschaften der Natur und des Geistes" (1811) in systematischer Ordnung, wie 1815 näher ausgeführt wird: „Zuerst wurden die Grundbegriffe der allgemeinen Gegenstände, in welche sich das natürliche Universum verzweigt, und hierauf der Hauptinhalt der Wissenschaft des Geistes betrachtet". Einige Male (1810, 1813) wird bei den Naturwissenschaften am längsten verweilt: der „ästhetische Teil" wird 1815 besonders hervorgehoben. — In der Religionslehre verfuhr Hegel schon in der Unterklasse so, daß von den bekannten moralischen und religiösen Wahrheiten „zu den Begriffen fortgegangen wurde, auf denen sie beruhen, und aus denen die besonderen Bestimmungen sich ableiten", wodurch „der Unterricht zugleich der Anfang einer Übung im abstrakten Denken wurde" (einmal, 1816, trat die Rechtslehre dafür ein). In den andern Klassen stand die Behandlung des Gottesbegriffs im Mittelpunkte; so heißt es bereits 1812: „Nach den Begriffen von der Religion und von Gott wurden die gewöhnlichen Beweise vom Dasein Gottes vorgetragen, die Kantische Kritik derselben beurteilt, und von da aus der richtige Standpunkt zur Begründung der Religion und zur näheren Erkenntnis der Natur Gottes gezeigt". Im nächsten Jahre wird „von dem Begriffe Gottes zu der Erkenntnis seiner Offenbarung in den natürlichen und geistigen Dingen fortgeschritten", im Schuljahre 1813/14 ausschließlich „die Lehre von den bekannten Beweisen vom Dasein Gottes durchgegangen, und dieselben teils in der Form, in der sie gewöhnlich aufgestellt wurden, teils aber in ihrer höheren Bedeutung, wodurch sie zu wissenschaftlich-philosophischen Beweisen hergestellt werden, nachgewiesen", und zwar — wie der folgende Jahresbericht hinzufügt — „als verschiedene Stufen der vernünftigen Erkenntnisweise seines Begriffs". Der letzte Bericht bezeichnet als Gegenstand des Unterrichts „die christliche Glaubenslehre nach dem athanasischen Glaubensbekenntnis". (1816.)

Aus einem mit dem Datum des 11. Oktober 1811 versehenen, ungedruckten Aufsatze Hegels ist eine Ausführung über den Gottesbegriff mitgeteilt in der Schrift: „Kritik der Prinzipien der Straußischen Glaubenslehre" von Karl Rosenkranz (Leipzig 1845), S. 65 f.

VIII. Zu Hegels Aufenthalt in Heidelberg. (Zu S. 102—125.)

— F.

(Zu S. 106.) Schlosser berichtet über seinen Verkehr mit Hegel öfters in guter Laune. Einen Abend ist Hegel mit Cousin, Daub und Creuzer bei ihm zu Gaste, „wo ein guter Wein den Herrn das Mangelnde meiner Bewirtung ersetzen soll, und wie die guten Herren sind, die sich der Gabe des Himmels freuen, ohne sie zu mißbrauchen, auch ersetzen wird". Georg Weber, Friedrich Christoph Schlosser der Historiker, 1876. S. 99. Obgleich er von der „wunderlichen" Philosophie Hegels spricht, „die dem Leben fremd ist, und hier herrscht", entschließt er sich doch in eine große Gesellschaft zu gehen, weil er „Creuzer, Daub, Hegel dort trifft", und lädt auch den kleinen Hegel zum Essen ein.

(S. 108, 134ff.) Gelegentlich eines Aufeinanderplatzens der Geister in einer Diskussion über Staat und Kirche äußert er: „Wenn Sie Hegel oder Daub vernichtend reden hörten, so würden Sie einsehen, daß doch das Ding nicht ganz ohne sei. Ich scharmuziere gewöhnlich mit den Philosophen herum, die können einen Stoß verstehen, meinen guten Creuzer berühre ich nur einstimmend und fragend, er würde einem Angriff, wie ich ihn schon auf Hegel gemacht habe, nicht Gleichmut genug entgegenzusetzen haben". (S. 142.)

(Zu S. 108.) Angesichts des späteren persönlichen freundlichen Verhältnisses von Hegel zu Fr. H. Jacobi ist es nicht ohne Komik, das private Geständnis Jacobis zu hören, daß er weder zum Lesen von „Hegels dickem Werke", der Phänomenologie, kommen werde, noch auch von Hegels Logik, die er „nur einmal angesetzt und dann auf immer bei Seite gelegt habe"; in beiden Fällen hoffte er auf Belehrung durch Rezensionen. (Briefe vom 27. November 1807 und 29. Oktober 1812: bei Henke, Jacob Friedrich Fries, 1867, S. 314 u. 324.) — Mit J. H. Voß war Hegel von Jena her bekannt; er hatte bald nach Voß' Weggang von Jena den S. 73 erwähnten „vertrauenden" Brief an ihn gerichtet. (W. Herbst, J. H. Voß, II, 2, 138f.) Aber in Heidelberg selbst kam es zu keinem näheren Verhältnis: „Wenn er auch mit Heinrich Voß und mit Paulus . . . auf bestem Fuße stand, sein Hauptumgang — mit Daub, Thibaut und Schwarz — lag doch auf der Gegenseite."

(Zu S. 119.) Die Briefe Hegels an Yrküll sind leider verloren: Weihnachten 1905 sind sie bei dem schrecklichen Aufstande in Esthland, der das alte Schloß der Familie den Flammen preisgab, mit dem gesamten Archiv zugrunde gegangen. (Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. J. v. Yrküll in Heidelberg.)

(Zu S. 120.) Über Hegels Heidelberger Lehrtätigkeit sind noch einige weitere Züge überliefert. Zu seinen Schülern gehörte seit Sommer 1817 Richard Rothe. (Vgl. Richard Rothe. Ein christliches Lebensbild auf Grund der Briefe Rothes entworfen von Friedrich Nippold, 1873 u. 1874.) Anfangs erklärt er, Hegels Vorlesungen nicht recht zu verstehen, dann aber gefällt ihm Logik und Metaphysik „stündlich besser", und er hofft, daß ihm „sein Vortrag, worüber die meisten seiner zahlreichen Zuhörer klagen, nicht unverständlich bleiben soll" (I, S. 39, 45). Auch im Winter nennt er Hegels Vorlesungen „gedrängt gefüllt" und „ungemein interessant": er lehre „Wissenschaft, und die ernsteste, die in der Tiefe aller Geister wohnt, und auf die ernsteste Weise" (S. 65, 69). Als Hegel nach dem Tode des Großherzogs den Ruf nach Berlin annimmt, meldet er dies am 7. Juni 1818 mit dem Hinzufügen: „Da Heidelberg leicht bayerisch werden könnte, hätte er ja zu fürchten gehabt, einmal wieder unter den bayerischen Szepter zu kommen, der ihm überaus verhaßt ist" (S. 84). Und so entschließt er sich denn auch, Hegel nach Berlin zu folgen, „den ich für mein Leben gern noch recht in succum et sanguinem vertieren möchte, so sehr ich auch auf der andern Seite überzeugt bin, daß es keinen größern Mißgriff geben kann, als die Philosophie in die Religion zu tragen, und selbst in die Theologie" (S. 91f.).

Von dem Ausspruch eines andern Heidelberger Schülers, des (auch unter Hegels Korrespondenten mit zwei Briefen vertretenen) späteren Konsistorialrats Rust in Speyer, hören wir durch Varnhagen von Ense (Tagebücher III, S. 120): „Er rühmt Hegel ungemein, nicht nur den Denker, sondern auch den vielfachen gründlichen Gelehrten, und besonders den liebenswerten Menschen". — Auf die Heidelberger Zeit bezieht sich auch die Mitteilung: Studierende hätten vielfach bezeugt, daß Hegel damals „die Bestrebungen der deutschen Jugend in der

Burschenschaft in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen wußte und den Studierenden in dieser Hinsicht stets gern mit Rat und Hilfe zur Seite stand, die sie dann auch oft genug bei ihm suchten". (Adolf Stahr, Hegel als Politiker: Schweglers Jahrbücher der Gegenwart, 1844, S. 961.)[1]

(Zu S. 118.) In diesen Abschnitt gehört schließlich noch eine wichtige Bestätigung, die Kuno Fischers Beurteilung der Heidelberger politischen Publikation Hegels gegenüber Haym gefunden hat, und zwar durch Haym selbst: „Für die Beschuldigung, daß eigennützige Motive an Hegels Abhandlung über die Verhandlungen der Württembergischen Landstände ihren Anteil gehabt, hatte ich mich auf die Mitteilung Karl Theodor Welckers gestützt. Ich hätte billig bedenken sollen, daß das Zeugnis eines so leidenschaftlichen Parteimannes nicht ohne die sorgfältigste Prüfung hingenommen werden dürfe". (Rudolf Haym, Erinnerungen aus meinem Leben, Berlin 1902 [!], S. 257.) — Sogleich nach dem Erscheinen von Hayms Buch hatte übrigens schon Rosenkranz gegen diese Verdächtigung Protest erhoben. (Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym, 1858, S. 32.)

IX. Erneuerung des Verkehrs zwischen Hegel und Goethe in der Heidelberger Zeit. (Zu S. 125.)

(Zu S. 125.) In die Heidelberger Zeit fällt die Erneuerung des persönlichen Verkehrs zwischen Goethe und Hegel. Wie ein Vorspiel begegnet uns im März 1817 ein merkwürdiger Beweis von Goethes menschlich teilnehmender Gesinnung: ein schöner poetischer Eintrag Goethes in das Stammbuch eines natürlichen Sohnes, der Hegel in Jena geboren worden war. Der heikle Punkt, über den sich früher schon Heinrich Laube (Neue Reisenovellen, I, 1837, S. 394) in unbestimmten Andeutungen ergangen hatte, ist aus dem (im Besitz des Kommerzienrats Dr. Reichardt zu Dessau befindlichen) Stammbuche dieses Sohnes, der Ludwig Fischer hieß, durch E. Redlich aufgeklärt worden (Goethe-Jahrbuch, 15. Band, 1894, S. 265, wo auch über seine Schicksale näheres berichtet ist: „Der wahre Adressat eines Goethischen Gedichts").[2] Daraus geht hervor, daß ein schöner Spruch, der bisher einem Andern zugeschrieben wurde, von Goethe an diesen Ludwig Fischer gerichtet worden ist:

[1] Über den Erfolg seiner Lehrtätigkeit hat sich Hegel gegen Fr. Frommann am 31. Mai 1817 geäußert: „Ich habe in der Logik, wo er [Fries] 5—6 Zuhörer hatte, deren in diesem Halbjahre etliche und 70, und es ist mir lieber, sie in meinem zweyten Semester als im ersten zu haben". L.

[2] Der „kleine Hegel" (S. 1211) ist ein dem Philosophen in Jena geborener natürlicher Sohn Ludwig, den er seit dem Sommer 1817 bei sich im Hause hatte und fünf Jahre lang mit seinen ehelichen Kindern gemeinsam erzog. Seine Kindheit hatte der Knabe in Jena zugebracht, wo auch Goethe sich für ihn interessierte und ihm zum Abschied das Stammbuchblatt widmete. Das Material über den Lebenslauf dieses ältesten Hegelschen Sohnes, der später den Namen Fischer nach seiner Mutter führte und als Achtzehnjähriger in holländische Dienste nach Batavia gegangen ist, hat Georg Lasson nahezu lückenlos gesammelt, hält es aber nicht für angebracht, es der Öffentlichkeit preiszugeben. Hervorgehoben sei nur, daß sich Hegel diesem Sohne gegenüber stets als besorgter und pflichttreuer Vater gezeigt und daß seine Frau den Knaben aus freien Stücken in ihr Haus aufgenommen und sich liebevoll um ihn bemüht hat. — In dem Originalblatt des Stammbuchs fehlt hinter getrost das Komma, und das Datum lautet: d. 30. März.

„Als kleinen Knaben hab ich dich gesehn
Mit höchstem Selbstvertraun der Welt entgegen gehn;
Und wie sie dir im Künftigen begegnet,
So sei getrost, von Freundes Blick gesegnet.

Jena, den 29. März 1817.“ — Die im Goethe-Archiv erhaltene eigenhändige Niederschrift ist überschrieben: „Hegels na. Sohne“.

Den Anlaß zum Briefwechsel bot jetzt Hegels freundliche Stellung zur Goetheschen Farbenlehre. Am 23. Juni 1817 sandte Sulpiz Boisserée von Heidelberg aus an Goethe ein paar Blätter von Hegels Enzyklopädie, offenbar die Seiten 153—156, die Paragraphen über das Licht und die Farben, und erwähnte dabei, daß Hegel in Nürnberg mit Thomas Seebeck zusammen gelebt und Gelegenheit gehabt habe, „das Newtonische Farbenunwesen ganz kennen zu lernen. Seine Versetzung hierher wirkt sehr wohltätig auf ihn . . ein tiefdenkender bedeutender Geist, wie er ist, findet er trotz abstrakter Form und Sprache vielen Beifall“. (Sulpiz Boisserée, Stuttgart 1862, II, S. 175.) Wenige Tage darauf, am 27. Juni, ließ S. Boisserée aus demselben Buche „noch einige gegen Newtons Lehre von der Bewegung der Himmelskörper gerichtete“ Blätter nachfolgen, vermutlich die Seiten 145—150 der Enzyklopädie, 1. Aufl. (ebenda S. 177). Goethe antwortet Boisserée am 1. Juli hocherfreut und legt für Hegel, den er schönstens zu grüßen bittet, die Figurentafel zu Goethes Abhandlung über die entoptischen Farben bei mit der Bemerkung: „ich liefere hierdurch in seine Hände alles, was jemals bei doppelter Spiegelung vorgefallen ist und vorfallen kann. Errät er das Rätsel, so bitte ich es zu verschweigen, bis meine Auflösung erscheint“. An Hegel selbst schrieb Goethe eine Woche darauf, den 8. Juli, den in den „Briefen von und an Hegel“ Bd. II, S. 7 abgedruckten kurzen Brief, mit dem er ihm gleichzeitig seine Abhandlung über die entoptischen Farben sandte. (Zur Naturwissenschaft, Heft 1.) Hegel hat für die Zusendung dieser Abhandlung vorläufig durch Boisserée am 10. Juli (S. 181) danken lassen: „Herr Hegel freut sich sehr, daß Sie mit seiner Erklärung über die abgeschmackten Licht- und Farbentheorien zufrieden sind . . . .“ Seine ausführliche Antwort ist zum ersten Male im Goethe-Jahrbuch 1891, S. 166ff. veröffentlicht worden. Sie ist datiert vom 20. Juli 1817 und in einem merkwürdig schwerfälligen und gewundenen Stile verfaßt. Nach schmeichelhaftester Anerkennung für Goethes Leistungen in der Farbenlehre, in denen Hegel — ohne Goethes Behauptung, sein Verhalten in der Verfolgung der Naturerscheinungen sei naiv, bestreiten zu wollen — die Abstraktion bewundert, nach der er an der einfachen Grundwahrheit festgehalten und dann die Bedingungen bald entdeckt und einfach herausgehoben habe, wie sie in der neuen Verwickelung gestaltet sind, erhebt er gegen eine Bemerkung Goethes, das Kalkspatphänomen betreffend, einen ausführlich begründeten Widerspruch, um dann nach weiteren verbindlichen Bemerkungen über den Inhalt des Goetheschen Heftes mit der Bitte zu schließen, Goethe möge in seinen, Hegels, Bestrebungen den „Hauptzweck nicht ganz verfehlt finden, mit festem Fuße fortzugehen, — obgleich die Ausbreitung sich dadurch sehr beschränkt, — und allgemeinen Analogien, phantastischen Kombinationen und dem bloßen, sogenannten Anschließen zu entsagen“. Übrigens ergibt sich aus diesem Brief, daß der Name „entoptisch“ für die von Seebeck entdeckten Farbenerscheinungen von Hegel vorgeschlagen worden ist.

In das Jahr 1817 fällt auch der bedeutsame Eintrag in die Annalen: „Ebenso erbaute mich Professor Hegels Zustimmung. Seit Schillers Ableben hatte ich mich von aller Philosophie im Stillen entfernt und suchte nur die mir eingeborne Methodik, indem ich sie gegen Natur, Kunst und Leben wendete, immer zu größerer

Sicherheit und Gewandtheit auszubilden. Großen Werth mußte deshalb für mich haben, zu sehen und zu bedenken, wie ein Philosoph von dem, was ich meinerseits nach meiner Weise vorgelegt, nach seiner Art Kenntnis nehmen und damit gebaren mögen."

In den Briefen Goethes an Boisserée folgen dann noch eine Reihe von Grüßen an Hegel — am 5. September 1817 mit der Versicherung, Hegels „entschiedene Teilnahme habe ihn sehr aufgemuntert" —, bis sein Brief vom 1. Mai 1818 Hegels Berufung nach Berlin erwähnt — mit der Bemerkung, Minister Altenstein, der gleichzeitig auch Seebeck berufen hatte, scheine sich „eine wissenschaftliche Leibgarde anschaffen zu wollen". Als erfreuliche Einleitung für die Beziehungen, die sich zwischen Goethe und Hegel während Hegels Berliner Zeit anspinnen sollten, ist dann der kurze Besuch zu verzeichnen, den Hegel mit seiner Frau auf der Durchreise von Heidelberg nach Berlin am 23. September 1818 in Weimar bei Goethe gemacht hat. — Aus diesen Tagen stammt die briefliche Äußerung Knebels an Charlotte von Schiller: „Hegels aus Heidelberg waren auch einige Tage bei uns und logirten bei Frommanns. Sie ist eine liebe Frau, obwohl nicht ganz gesund, und hat zwei liebe Jungen. Er hat noch sehr gewonnen an Freiheit und Art des Umgangs. Dabei gefällt mir sein ironisches Wesen, womit er seine kleinen Sophistereien zu decken weiß. Sie gehen nach Berlin." (Jena, 30. Sept. 1818: Charlotte von Schiller und ihre Freunde, III, S. 397 f.)

X. Zu Hegels Berufung nach Berlin. (Zu S. 129—139.) — F.

In den Akten des Königl. Geheimen Staatsarchivs zu Berlin befinden sich zwei Briefe, die Hegel noch vor Antritt seines Berliner Lehramts an Altenstein gerichtet hat. Am 9. Mai 1818 gibt er ausführliche Auskunft über die Qualifikation eines bayerischen Rektors, der sich um Anstellung an einem preußischen Gymnasium beworben hatte. Der zweite Brief, vom 17. Juli 1818, durch geschäftliche Mitteilungen veranlaßt, nimmt die Gelegenheit wahr, die Heidelberger Professoren Nägele und Creuzer für die Universität Bonn warm zu empfehlen, und dankt der Schwester des Ministers für ihre Fürsorge bei der Auswahl einer Wohnung in Berlin; die „Äußerungen der gütigen Gesinnungen und Intentionen" des Ministers erwidert er mit der Versicherung, „in der Absicht derselben für freies wissenschaftliches Bemühen tätig zu sein", und dem Ausdruck „froher Zuversicht".

Über Hegels Verhältnis zu Altenstein legt Varnhagen von Ense aus langjähriger Beobachtung Zeugnis ab: „Der edle Altenstein begünstigte die Hegelsche Philosophie nicht aus eitlem Prunke oder augendienerischer Rücksicht, sondern aus einsichtiger Überzeugung von ihrem Wert und ihren Vorzügen, wobei er jedoch andere Richtungen ebenfalls walten ließ . . . . Er ließ ihn in seiner bescheidenen Stellung, verschaffte ihm weder Ehrentitel noch andere Vorteile, und wenn Hegel zu Ansehen und geistiger Macht emporstieg, so war dies nur in Folge des natürlichen Laufes der Dinge . . . . er dankte diese Erfolge einzig der ureigenen Kraft. Die Behörde wollte und konnte ihm keinen der Angriffe abwehren, die häufig genug von unanständigen und plumpen Gegnern auf ihn gemacht wurden." (Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften, 7. Band, 1846, S. 469 f.) Vgl. hierzu Kuno Fischer, S. 159, Anm.

Das Verhältnis von Johannes Schulze zu Hegel hat seither noch eine neue Bestätigung empfangen infolge der Mitteilung eines Briefes an Haym vom 14. November 1857 durch Varrentrapp (Historische Zeitschrift, 1902, Bd. 90, S. 448 f.). Schulze schreibt u. a.: „Es würde mir nicht schwer werden, Sie durch Anführung

von Tatsachen zu überzeugen, daß Hegel sich hier niemals einer besonderen Begünstigung von seiten der Regierung zu erfreuen hatte, daß er weit entfernt war, sich dienend der schon auf dem Kongresse zu Aachen begonnenen Reaktion anzuschließen und daß ihn der Vorwurf nicht trifft, sein System zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der sogenannten Preußischen Restauration gemacht zu haben". Schulze beruft sich für sein Urteil über Hegels Charakter auch auf eine Stelle aus einem Briefe von Heinrich Leo, vom 21. Dezember 1858: „Unreifen Urteilen über seine Person werde ich, solange mir Gott ein Mittel des Zeugnisses läßt, entgegentreten – ich weiß, was ich an ihm gehabt habe und ihm danke". — „Aus den Briefen des Ministerialrats Johannes Schulze an Karl Rosenkranz" hat ferner 1905 Dr. Max Jacobson die Stellen zum Abdruck gebracht, die „zur Geschichte der Hegelschen Philosophie und der preußischen Universitäten in der Zeit von 1838—1860" neues beibringen. (Deutsche Revue, 30. Jahrgang, Bd. 2, S. 118—123.)

Über die Gegnerschaft, auf die Hegel an der Berliner Universität beim Antritt seiner Lehrtätigkeit traf, belehren die fortlaufenden Berichte von de Wette an Fries über die Verhandlungen, die seit Anfang 1815 über die Besetzung der Professur von Fichte gepflogen wurden. (Henke, Jacob Friedrich Fries, Leipzig 1867. S. 353—361.) De Wette war das Haupt einer Partei, die für Fries und gegen Hegel sich einsetzte; zu ihr gehörte u. a. auch Böckh. „Der Mystizismus herrscht hier ungeheuer", schreibt de Wette am 14. März 1815, „und wie tief man gesunken ist, zeigt der Gedanke an Hegel. Keinen verwirrteren Kopf kenne ich nicht." Als Ende März 1816 Schleiermacher den Antrag auf Berufung zweier Philosophen durchsetzt und Hegel für spekulative Philosophie an erster Stelle vorgeschlagen wird, reicht de Wette einen motivierten Protest beim Minister von Schuckmann ein. Äußerst feindselig äußert er sich später über Hegels Kommen und über die Anfänge seiner Wirksamkeit (22. April und 15. Dezember 1818). — Bei einem so intimen Freunde von Fries ist diese Stellung wohl erklärlich. Hegel und Fries waren ja alte Widersacher; schon in der Einleitung zu seiner Logik (Nürnberg 1812, S. XVII) erteilt ihm Hegel die Prädikate „Seichtigkeit" und „bedeutungslos". Nun kam in der Vorrede zur Rechtsphilosophie zugleich der politische Gegensatz zu erbittertem Ausdruck. Aufgefordert, gegen Hegels Angriff seinerseits vorzugehen, schreibt Fries am 16. Januar 1821: „Hegels metaphysischer Pilz ist ja nicht in den Gärten der Wissenschaft, sondern auf dem Misthaufen der Kriecherei aufgewachsen. Bis 1813 hatte seine Metaphysik die Franzosen, dann wurde sie königlich würtembergisch und jetzt küßt sie dem Herrn von Kamptz die Karbatsche .... Wissenschaftlicher Ernst wird gegen diesen Propheten unter den Bütteln nicht die rechte Waffe sein." (Henke, Fries, S. 224.)

XI. Hegels Stellung innerhalb der Berliner Gelehrtenwelt. (Zu S. 181.) — F.

Auf diese Stellung fällt klares Licht durch die Vorgänge, die sich an die Frage nach Hegels Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften knüpften. Durch Adolf Harnacks Werk über die „Geschichte der Königlich Preußischen Wissenschaften zu Berlin" 1900, in Verbindung mit den mannigfaltigen Mitteilungen über Schleiermacher, ist hier ein vollkommener Einblick möglich geworden. Wir beginnen mit der Registrierung der Haupttatsachen und betrachten dann kurz Hegels Verhältnis zu den hervorragendsten seiner Kollegen.

Bereits 1816 hatte Schleiermacher, bei der Frage der Besetzung des Lehrstuhls für Philosophie, den Blick auf Hegel gelenkt; Marheineke, Neander und

die Majorität des Senats waren ihm beigetreten. (Harnack, 1. Band, 2. Hälfte, S. 691; vgl. oben die Nachrichten de Wettes, Anm. zu S. 138.) Die Verhandlungen mit Hegel wurden damals durch Niebuhr und Raumer geführt, die ihn auch persönlich in Nürnberg aufsuchten. Doch schlug Hegel den am 15. August 1816 ergangenen Ruf aus, um nach Heidelberg zu gehen, und vertauschte erst 1818 Heidelberg mit Berlin. Die Zusage der Aufnahme in die Akademie, die ihm das Ministerium gemacht hatte (vgl. Varrentrapp, Johannes Schulze, S. 433), wurde aber nicht erfüllt. Der Entschluß, die philosophische Klasse aufzuheben, war von Schleiermacher schon lange vorher gefaßt worden (Harnack, S. 693); bereits in seiner ersten Akademie-Rede, am 29. Januar 1811, hatte er erklärt, daß er die spekulative Philosophie nicht für eine akademische Disziplin halte.

Über die Verschlechterung des Verhältnisses von Schleiermacher zu Hegel sind wir jetzt verschiedentlich näher unterrichtet. Hegel seinerseits empfand von jeher Schleiermacher gegenüber den Gegensatz: er spricht die Differenz schon in seinen frankfurter Studien aus (Kuno Fischer, S. 49f.; jetzt bei Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, S. 348f., vgl. Dilthey, Hegels Jugendgeschichte, S. 164ff.). Nach einer vorübergehenden Anerkennung im Vorwort zur „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" (Hegels Werke, I, S. 165; vgl. Kuno Fischer, S. 240, Dilthey, Leben Schleiermachers, I, S. 442) folgt dann die entschiedene Abweisung des schleiermacherschen Standpunktes in der Abhandlung über „Glauben und Wissen" (Kuno Fischer, S. 267). Die harte Beurteilung Schleiermachers in Hegels „Geschichte der Philosophie" (III, 581f.) ist jenenser Heften entnommen, wie Michelet berichtet (Wahrheit aus meinem Leben, S. 47). In Berlin ist dann der erste schroffe Zusammenstoß zwischen Beiden Ende 1819 aus politischen Gründen erfolgt: Hegel hatte anläßlich der Entlassung de Wettes sich für das Recht des Staats erklärt, „einen Lehrer abzusetzen, wenn er ihm nur seinen Gehalt lasse", worauf Schleiermacher diese Behauptung erbärmlich nannte und Hegel mit gleicher Grobheit erwiderte. (Brief von Schleiermacher an Gaß, publiziert von Dilthey 1901 in den „Literarischen Mitteilungen" der Berliner Literatur-Archiv-Gesellschaft; die Anfrage an Schleiermacher ist enthalten in „Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß", Berlin 1852, S. 180.) Die damalige Differenz wurde noch einmal beigelegt durch ein loyales Schreiben Schleiermachers, auf das Hegel liebenswürdig antwortete (Rosenkranz, Hegels Leben, S. 325f.). Aber die Spannung blieb: Anfang 1821 betrachtete Schleiermacher Hegel bereits als ausgesprochenen Gegner (Brief an Lücke vom 5. Januar: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. IV, 1863, S. 272). Unheilbar wird nun der Riß, als Ende 1822 in der Vorrede zu dem Buche von Hinrichs der Angriff auf Schleiermacher erfolgt, den Kuno Fischer S. 181 verurteilt. Die Briefe des Angegriffenen an seine Freunde zeigen, wie schwer er die Beschuldigung „einer tierischen Unwissenheit über Gott" empfunden hat, obgleich er sie „nur mit Stillschweigen übergehen" will (A. a. O., S. 306, an K. H. Sack). Weiterhin am 27. März 1823, an Brandis, die Bemerkung: ein so „kenntnisreicher und wackerer" Dozent wie Heinrich Ritter werde vom Ministerium „gänzlich zurückgesetzt, weil er kein Anhänger von Hegel ist". Im Sommer 1823 an de Wette: „Hegel seinerseits fährt fort, auch in Vorlesungen, über meine tierische Unwissenheit über Gott zu schimpfen und Marheinekes Theologie ausschließend zu empfehlen. Ich nehme keine Notiz davon; aber angenehm ist es doch auch nicht". Die Richtigkeit dieser Klage wird von einem schwäbischen Hörer bestätigt: Hegel habe den Streit mit Schleiermacher „nicht ohne kleinliche Empfindlichkeit selbst

in der Vorlesung merken lassen; er pflegte seine Gegner boshaft mit Herr zu betiteln, ... und so erinnere ich mich, da er von Plato sprach, daß er den Übersetzer desselben mit einer leichten Variation als Herr Schläuermacher bebezeichnete, ein Witz, der nur für ein schwäbisches Ohr ganz verständlich war". (Jahrbücher der Gegenwart, Jahrgang 1847, S. 745: „Biographische Erinnerungen".) — In einer Vorlesung über Rechtsphilosophie ist der böse Hieb auf Schleiermachers Briefe über Schlegels Lucinde gefallen. (Werke, Bd. 8, S. 224. Vgl. Kuno Fischer, S. 715.)

So hielt Schleiermacher seinen Entschluß, die philosophische Klasse der Akademie aufzuheben, auch deshalb fest, „um Hegel von der Akademie fernzuhalten" (Harnack, S. 693), obwohl Altenstein ihm entgegenhielt: „Gerade das philosophische Wissen, die eigentliche philosophische Spekulation müssen in der Akademie ihre Stelle finden. Sie gedeihen nur, wenn Männer sich ihnen ganz ausschließlich, bloß um der Sache willen, hingeben können. Eine solche Stellung kann nur die Akademie gewähren" (S. 708). Besonders dieses Verhalten Schleiermachers war es, das Hegel nun zu der Abschließung der „Jahrbücher" gegen Schleiermacher bestimmte (S. 735); gleichzeitig gelang es diesem, die Aufhebung der philosophischen Klasse durchzusetzen.

Noch am 7. Februar 1829 dauert, wie ein Brief an Gaß zeigt, die Animosität fort: Schleiermacher berichtet mit Schadenfreude über einen Zerfall von Altenstein mit der Juristen-Fakultät infolge der „unvorsichtigen" Beförderung von Gans zum Ordinarius. Dann aber tritt ein langsamer Umschlag ein: im Sommer 1830 nahm die nunmehrige philosophisch-historische Klasse Hegel unter ihre Mitglieder auf (S. 753). Aber im Plenum wurden ihre Vorschläge durch die physikalisch-mathematische Klasse niedergestimmt: sie wollte überhaupt keinen Philosophen aufnehmen. „Hat sich die philosophisch-historische Klasse selbst erst spät überzeugt, daß die Akademie einen Mann wie Hegel nicht bei Seite lassen dürfe, so erntete sie jetzt die Früchte ihres Zauderns. Es liegt aber eine eigentümliche Ironie darin, daß sich Schleiermacher jetzt gezwungen sah, nicht nur für Hegel einzutreten, sondern die Existenz der Akademie als einheitlicher Körperschaft aufs Spiel zu setzen, weil — Hegel zurückgewiesen worden war! Eine glänzendere Satisfaktion konnte dem Philosophen nicht zuteil werden!" (Harnack, S. 759 ff.) Schleiermacher übernahm es, an das Ministerium einen Protest im Namen der Klasse zu richten; über die Befürchtungen der physikalisch-mathematischen Klasse wegen der Naturphilosophie Hegels allerdings „geht er schweigend hinweg, gibt also Hegel indirekt Preis" (S. 762). Einige Mitglieder hatten ausdrücklich ein Eintreten für Hegel verlangt. — Immerhin dürften diese Verhältnisse es erklären, daß — wie Gans (Rückblicke, S. 252) erzählt — kurze Zeit vor Hegels Tode sich die Feindschaft in etwas löste: „Einige Monate vor demselben sah ich Hegel und Schleiermacher im freundlichsten Gespräche den Rutschberg von Tivoli herunterfahren". Respektvoll klingt ja auch die Äußerung zu D. Fr. Strauß — auf dessen Worte, daß die Cholera fast zu Ende sei —: „Ja, aber sie hat noch ein großes Opfer gefordert". (Strauß, Ausgewählte Briefe, S. 8.) — Durch den Tod Hegels „war dem Konflikt der Klassen die Wurzel abgeschnitten; aber den Einsichtigen mußte es schmerzlich sein, daß es zu Hegels Aufnahme in die Akademie nicht gekommen war". (Harnack, S. 764.)

Durch seine Rechtsphilosophie hatte sich Hegel auch die Gegnerschaft von Savigny zugezogen, der für seine Berufung nach Berlin votiert hatte. Zwar hat er auf die Angriffe gegen die historische Rechtsschule (§§ 3 und 211) damals nicht erwidert, aber seine Gesinnung gegen Hegel erhellt

aus einem Briefe an Creuzer vom 6. April 1822: „Was ich an Hegel tadle, ist keineswegs bloß ein hochmütiges und oberflächliches Absprechen über manche fremde Wissenschaften . . . ., sondern daß derselbe Dünkel sich über alles in der Welt erstreckt, so daß seine eifrigen Schüler sich auch von allem religiösen Zusammenhang lossagen, und daß darin Fichte von ihm weit übertroffen wird; ferner sein durchaus schiefes, verkehrtes, verworrenes Benehmen und Reden in allen nicht wissenschaftlichen Dingen, besonders in den ziemlich schwierigen Verhältnissen der Universität zur Regierung, worüber nur Eine Stimme unter den übrigen Professoren ist". (Enneccerus, Fr. C. v. Savigny, S. 68.) Letzteres ist eine augenscheinliche Übertreibung, und die Führung seines Rektorats (Kuno Fischer, S. 193 f.) hat manchen früheren Gegner eines besseren belehrt: „Das ihm zu Teil gewordene Rektorat verwaltete er mit besonderer Rechtlichkeit und Gründlichkeit, und es erwarb ihm die freundschaftliche Teilnahme derer, die, früher mit ihm noch in keiner Berührung, ihm feindlich gegenüberstehen zu müssen geglaubt hatten". (Gans, Vermischte Schriften, II, S. 250.) Mündlich äußerte Savigny später: „An der Universität waren die kollegialischen Verhältnisse nie schön, dagegen in der Akademie war Frieden. Da haben wir aber auch Hegel nie hereingelassen." (Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, I, 1902, S. 121.)

Über Hegels Beziehung zu Solger (S. 140 f. u. 710) liegen noch einige Ergänzungen vor. (Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, 1826, Bd. 1.) Nach Hegels Ankunft in Berlin schrieb er an Fr. v. Raumer: „Er gefällt mir sehr wohl, und ich hoffe und wünsche ihn näher zu kennen". (22. Oktober 1818, S. 681 f.) Später spricht er sich zu Tieck dahin aus: „In einen anderen Fehler verfallen die strengeren Philosophen, zu welchen ich jetzt besonders Hegel rechne, so hoch ich ihn auch wegen seiner großen Kenntnisse und seiner klaren Einsicht in die verschiedenen wissenschaftlichen Metamorphosen des Denkvermögens achten muß. Diese nämlich erkennen zwar das höhere spekulative Denken als eine ganz andere Art an, als das gemeine, halten es aber in seiner Gesetzmäßigkeit und Allgemeinheit für das einzig wirkliche, und alles Übrige, auch die Erfahrungserkenntnis, insofern sie sich nicht ganz auf diese Gesetze zurückführen läßt, für eine täuschende und in jeder Rücksicht nichtige Zersplitterung desselben." (1. Januar 1819, S. 702.) — Wie sehr Hegels Kritik über Solger in den Jahrbüchern in den Kreisen der Romantiker verstimmte, ersieht man aus der Auslassung von J. W. Löbell am 9. Mai 1828 gegen Tieck: „Nicht ohne wahren Schmerz habe ich Hegels Rezension von Solgers Nachlaß, die doch nichts als ein plumper und hämischer Angriff auf Sie ist, gelesen; Müllner und Konsorten, das ganze schlechte Volk, wird sich eines solchen Alliirten freuen". (Briefe an Ludwig Tieck, herausg. von Holtei, 1864. II, S. 245.) — Auch Tieck selber war, wie sein Biograph erzählt, durch diese Kritik Hegels verletzt: er sah darin ein Verkennen der tiefsten Gedanken seines eigenen Lebens. Er hatte einst Hegel in Heidelberg auf der Rückreise von England kennen gelernt; im Herbst 1820 besuchte ihn der Philosoph zum erstenmal in Dresden. (Vgl. Briefe von und an Hegel, II, S. 54.) Aber „bei Tiecks Stellung zur Philosophie konnte er sich am wenigsten mit der Strenge und scharfen Dialektik Hegels befreunden, und diesem lag die Plastik antiker Kunst näher, als das moderne Gefühl". So entstand nach einer Vorlesung des „Othello" durch Tieck eine Debatte: „Am Schlusse machte Hegel einige Bemerkungen über den Charakter des Jago; er sah darin einen Beweis des unbefriedigten Gemüts des Dichters selbst". Tieck widersprach und rief im Eifer: „Professor sind Sie denn des Teufels, so etwas zu behaupten?" — ein Gefühlsausbruch, der „auf Hegel keinen günstigen Eindruck machte". (Rudolf Köpke, Ludwig Tieck, 2. Teil, 1835, S. 69 f.) Über Hegels spätere Besuche bei Tieck vgl. Briefe von u. an Hegel, II, S. 147 u. 176, sowie Kuno Fischer, S. 171.

Ein ähnlicher Wechsel von Abstoßung und Anziehung, wie bei Schleiermacher, zeigt sich in Hegels Verhältnis zu August Böckh. Es war ursprünglich gegnerisch und bei der Gründung der „Jahrbücher" noch mehr als zurückhaltend: Böckh hält es für nötig, seine Beteiligung daran mit der Überlegung zu entschuldigen, daß er vielleicht einem Schlechteren Platz machte. „Wären meine eigentlichen hiesigen Freunde nicht so indolent, so würde ich den Widerwillen gegen die Hegelsche Partei nicht überwunden haben; aber jene Herren treten nirgends kräftig auf, und selbst in ihrem Gegensatz gegen diese Partei gehen sie der eigenen Leidenschaft nach." (Briefwechsel zwischen August Böckh und Karl Otfried Müller, Leipzig 1883, S. 202: Brief vom 22. Okt. 1826.) Daneben spricht er aber schon von dem Wunsche, „die zwischen Hegel und mir längst vorhandene Spannung so weit aufzuheben, als die Verschiedenheit unserer Bestrebungen es erlaubt". Aus Otfried Müllers Antwort (S. 206, auch 211) sieht man, daß Schleiermacher in Göttingen gegen die Jahrbücher Stimmung gemacht hatte; Böckh erwidert am 30. November 1826, daß er „nicht im Sinne habe, Hegeln zu gehorchen", sondern die Sache seiner Wissenschaft vertrete. „Wir sind eben keine Freunde", hatte er zuerst auch an Niebuhr bekannt (Max Hoffmann, August Böckh, 1901, S. 222. Brief vom 9. Juli 1826). Dann aber äußerte er zu diesem am 20. August: „Hegel hat soviel gute Seiten, daß ich mich ihm gerne nähern möchte, und ich habe es auch etliche Male aus Überzeugung getan und ihn in Lagen unterstützt, wo er der Chikane preisgegeben war, die er sich freilich durch sein widerhaariges Benehmen zugezogen hatte. Andererseits fühle ich mich immer wieder wie von einer unsichtbaren Hand zurückgestoßen." (S. 309.) Am ausführlichsten an Niebuhr, am 24. Oktober: „Ich habe seit vielen Jahren mit Hegel in einer ziemlich erklärten Spannung gestanden; sein ganzes Bestreben, seine unerträgliche Parteimacherei und vorzüglich die höchst verkehrte Begünstigung seiner Anhänger von oben herab, und selbst die unangenehme Art seines persönlichen Wesens haben mich beständig von ihm abgestoßen, und auch er war mir abgeneigt. Während meines Rektorats aber habe ich ihm nach Pflicht und Gewissen Beistand leisten müssen in einer Angelegenheit, worin ihn die philosophische Fakultät meines Erachtens unverantwortlich stecken ließ." Böckh berichtet nun, wie er den Senat veranlaßt habe, Hegel gegen eine „gefährliche" Denunziation des Privatdozenten v. Keyserlingk wegen Irreligiosität zu schützen; seitdem „habe sich der Haß der Hegelichen Partei gegen ihn gelegt". (S. 224.) Am 29. November begründet er gegen Welcker seine Mitarbeiterschaft an den Jahrbüchern mit der Absicht, „möglichst eine Vermittelung zu bewirken", spricht sich auch freundlich über Gans aus und wirft den Gegnern Leidenschaftlichkeit vor (S. 170). Aus einem gleichzeitigen Brief an Niebuhr geht hervor, daß der Antrag auf Teilnahme Schleiermachers, der den „gewaltigen Sturm" in der Sitzung der Sozietät erregte, von Böckh ausgegangen war: „Dieser Hegel ist wirklich ein verwünschter Mensch, und jedesmal, daß ich mit ihm wieder in Beziehung komme, gehe ich nach den entgegengesetzten Polen wieder mit ihm auseinander" (S. 226). — In einem interessanten Schreiben vom 12. April 1827 verteidigt er dann Gans, nicht ohne lebhafte Anerkennung, wegen seines Auftretens gegen Savigny. Schließlich schreibt er Mitte August 1827: „Daß dem Streuen des Weihrauchs für Hegel möchte einiger Einhalt getan werden, darauf habe ich aufmerksam gemacht. Übrigens wird Hegel jetzt von allen Seiten attakirt, und zwar auf eine plumpe und ungerechte Weise, während er gerade anfängt sich zu mäßigen; alle dergleichen leidenschaftlichen Angriffe sind mir so zuwider, daß gerade nichts mehr als diese mich mit ihm aussöhnen. Und es ist gerade nicht zu verkennen, daß diejenigen, die gegen ihn Partei nehmen, von einer blinden Leidenschaft hingerissen sind, die ohne alles Maß ist, und daß es ihnen nicht um die Sache, sondern bloß um die Persönlichkeit

zu tun ist.“ (S. 234.) In der Akademie gehörte Böckh zu denen, die in dem Protestschreiben „zu Gunsten Hegels etwas gesagt wissen wollten“ (a. a. O., S. 763).

Alexander von Humboldt hat während der Berliner Universitätszeit Hegels in einer einzigen Episode eine Rolle gespielt. Er hatte während des ersten Wintersemesters nach seiner Rückkehr nach Berlin, 1827, Vorlesungen über physikalische Geographie gehalten. Die sechste dieser Vorlesungen begann mit einer „Verurteilung einer Naturphilosophie ohne Kenntnis und Erfahrungen“; in Humboldts Aufzeichnungen hierzu findet sich die Notiz „Verwahrung gegen Hegel“, wie Alfred Dove mitgeteilt hat (in der Biographie: Alexander von Humboldt, von Karl Bruhns. 2. Bd., 1872, S. 138 ff.). Nachdem Humboldt seine Vorträge auch in der Singakademie wiederholt hatte, hinterbrachte man Hegel, er habe „Anzüglichkeiten“ gegen die Philosophie einfließen lassen, und Hegel „beklagte sich nun bitter“ bei Humboldts Freund Varnhagen. Nun übersandte Humboldt am 21. November 1827 seine Noten — ohne die von Dove publizierte Stelle — an Varnhagen, mit der Versicherung: „Sie werden darin gewiß keine antiphilosophische Wendung finden“; diese Blätter sollten dem Prof. Hegel mitgeteilt werden. Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense. 3. Aufl. 1860, S. 3.[1] Als dann Humboldt 1841 mit der Drucklegung jener Vorlesungen für den „Kosmos“ begann, sandte er die Bogen an Varnhagen und machte ihn auf die zugunsten von Schelling und Hegel eingeschobenen Äußerungen aufmerksam. (S. 90, Brief vom 28. April.) An Böckh aber schrieb er 1843 ironisch: die konziliaten Stellen bedeuteten „nicht Wohlwollen, sondern eher List und besonders Schonung für den verstorbenen Hegel“; da er „den sehr geachteten, jetzt ungerecht verfolgten Mann“ bald im Himmel wiedersehen werde, habe er es „de bon goût“ gehalten, so zu tun, als halte er die Erfinder der Naturphilosophie an den „Saturnalien eines rein ideellen Naturwissens“ für unschuldig — „daher die Phrase: ernste, der Philosophie und der Beobachtung gleichzeitig zugewandte Geister“. „Von Hegel zitire ich etwas ernstes und ehrenvolles. So komme ich zu meinen Zwecken ohne Liebe für beide, aber mit mehr Achtung für Hegel, der freilich auch schon das historische Christentum in die Philosophie eingeschwärzt.“ (Hoffmann, August Böckh, S. 425; vgl. Kosmos, S. 69.) — Würdiger spricht er sich am 1. Juli 1837 gegen Varnhagen (a. a. O., S. 44) über Hegels Philosophie der Geschichte aus: „Ein Wald von Ideen ist für mich in jenem Hegel, aber für einen Menschen, der, wie ich, an den Boden und seine Naturverschiedenheit gebannt ist, wird ein abstraktes Behaupten rein falscher Tatsachen und Ansichten über Amerika und die indische Welt freiheitraubend und beängstigend. Dabei verkenne ich alles das Großartige nicht.“ — In einem eigenhändigen Auszuge Humboldts aus einem Promemoria Altensteins vom 10. Februar 1835 sind die Sätze notiert: „In den preußischen Staaten hat schon ein tiefer begründetes (Heg.) philosophisches System dem anmaßlichen, unheiligen Treiben ein Ende gemacht. Für eine andere Philosophie kann das Ministerium die Bürgschaft nicht übernehmen, besonders nicht für die Schellingische.“ (Briefe von Alex. v. Humboldt an Chr. C. J. v. Bunsen, 1869, S. 21.)

[1] Hegels Antwort befindet sich unter Varnhagens Papieren. Sie ist ein Beweis für die vornehme Gesinnung und den echten Herzenstakt Hegels und unterscheidet sich vorteilhaft von Humboldts allzu diplomatischem Verfahren. Wenn Hegel schreibt, er habe die ihm zugesandten Notizen anfangs gar nicht lesen wollen, „indem meine unbegränzte Hochachtung gegen Herrn von Humboldt eine solche Bestätigung überflüssig machte“, so scheint es doch, als habe er sich weniger über Humboldt selbst als über die Zwischenträgereien beschwert, durch die der Reputation Hegels mit Berufung auf Humboldt Eintrag getan werden sollte. L.

Wilhelm von Humboldt hat seine Ansicht über Hegel in einem Briefe vom 1. März 1828 an Fr. v. Gentz niedergelegt (Schriften von Friedrich von Gentz. Ein Denkmal. Von Gustav Schlesier. V, 1840. S. 297 ff.): „Hegel ist gewiß ein seltener und tiefer Kopf; allein daß eine Philosophie dieser Art wahrhaft Wurzel schlagen sollte, kann ich mir nicht denken. Ich wenigstens habe mich, soviel ich es bis jetzt versuchte, auf keine Weise damit befreunden können. Viel mag ihm die Dunkelheit des Vortrags schaden . . . . . Es ist, als wäre die Sprache bei ihm nicht durchgedrungen. Denn auch wo er ganz gewöhnliche Dinge behandelt, ist er nichts weniger, als leicht und edel. . . . . Das Publikum scheint sich mir in Absicht Hegels in zwei Klassen zu teilen; in diejenigen, die ihm unbedingt anhängen, und in die, welche ihn, wie einen schroffen Eckstein, weislich umgehen. Er gehört übrigens nicht zu den Philosophen, die ihre Wirkung blos ihren Ideen überlassen wollen, er macht Schule und macht sie mit Absicht . . . Ich gehe übrigens mit Hegel um, und stehe äußerlich sehr gut mit ihm. Innerlich habe ich für seine Fähigkeit und sein Talent große Achtung, ohne die oben gerügten Mängel zu verkennen. Die lange Rezension über mich (vgl. Kuno Fischer, S. 205) kann ich am wenigsten billigen . . . . was kann das für eine Art der philosophischen Geschichte geben? . . . . . Sie geht deutlich aus der Überzeugung hervor, daß ich eher alles, als ein Philosoph bin." — Der Wahl Hegels in die Akademie gab Humboldt sogleich „gern" seine Zustimmung: „Ich habe es immer unpassend gefunden, daß Hegel nicht längst in der Akademie war". (Brief an Franz Bopp vom 27. Mai 1830: Lefmann, Franz Bopp, sein Leben und seine Wissenschaft. 2. Hälfte 1895. Nachtrag, S. 73.)

Zu Franz Bopp selbst war Hegels Verhältnis jederzeit ein ungetrübt freundschaftliches. Bopps Korrespondenten sprechen von ihm als dem „Freund Hegel". (Vgl. Lefmann, Anhang, S. 77 und 183.) Zwischen Hegel und Windischmann vermittelt Bopp mehrfach. (Beachtenswerte Urteile Windischmanns über Hegels Persönlichkeit S. 76 und 83.) — Auf Hegels Seite stand schließlich in Berlin von Anfang an der Historiker Friedrich von Raumer. Bei seinem Besuch in Nürnberg bereits (im Sommer 1816, vgl. Kuno Fischer, S. 100) hatte er sich mit Hegel über das Studium der Philosophie unterhalten und ihn um schriftliche Fixierung seiner Ansichten gebeten. So entstand der Aufsatz vom 2. August 1816, der sich jetzt in den Werken, Bd. 17 (S. 349—356) abgedruckt findet, mit dem Zusatz: „An den Königl. Preußischen Regierungsrath und Professor Friedrich Raumer". Raumer hatte ihn an den Minister v. Schuckmann gesandt, der daraufhin bei Hegel wegen eines Rufes nach Berlin anfragte. Raumer hatte beim persönlichen Zusammensein die angenehmsten Eindrücke empfangen. (Lebenserinnerungen und Briefwechsel von Friedrich v. Raumer, 2. Teil, 1861, S. 2.) Beim Tode Hegels schrieb er an Tieck: „Sein Verlust ist zunächst unersetzlich. Selbst seine Gegner müssen zugestehen, daß er eine ungemeine Kraft des Geistes besaß . . . . Ich habe ihn oft gegen unbillige Angriffe vertreten, ob ich gleich nicht leugne, daß er sich dergleichen auch selbst zu Schulden kommen ließ. Mich schmerzt Hegels Tod persönlich sehr, stets vertrug ich mich gut mit ihm, immer war sein Gespräch, selbst beim Examinieren (trotz der unbequemen Form) interessant und lehrreich." (Ebenda, S. 349 f.)

In seinen Berliner Jahren (1824—27) hatte sich an Hegel auch sein jüngerer Kollege Heinrich Leo angeschlossen; näher trat er ihm namentlich als Sekretär der Sozietät für wissenschaftliche Kritik. Das Lob, das er der Hegelschen Rechtsphilosophie in den Jahrbüchern gespendet hatte (vgl. Briefe von und an Hegel II, 289), suchte er später abzuschwächen, u. a. auch durch die

Mitteilung: Hegel sei darüber ungehalten gewesen, daß er „junger Mensch ihm ein Attest ausstellen wolle“, und habe ärgerlich gesagt: „Dacht ich's doch, daß ich auch noch ein Testimonium erhalten würde“. (Leo, die Hegelingen, 2. Aufl., S. 94.) Doch gibt er sogar in jener Kampfstimmung zu, daß die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, die er bei ihm hörte, ihn für die Philosophie „gewonnen“ hätten (S. 98). Später schrieb er in dankbarer Erinnerung an Joh. Schulze die oben (S. 1216) zitierten Worte. – Ein merkwürdiges Zeugnis für Leos fortbeständiges Vertrauen zu Hegel hat sich in den Akten des Berliner Geh. Staatsarchivs erhalten. Leo erstattet am 4. Januar 1831 an Hegel ausführlichen Bericht über unerträgliche Zustände an der Universität Halle, wie sie sich nach seiner Auffassung aus der Nachgiebigkeit der akademischen Behörden gegenüber rohen studentischen Krawallen ergeben haben, und bittet den „teuersten Lehrer“, beim Ministerium ein energisches Einschreiten zu befürworten Hegel hat das temperamentvolle Schreiben mit einigen begleitenden Zeilen am 6. Januar an Johannes Schulze weiterbefördert.

Eine Sitzung der „Sozietät für wissenschaftliche Kritik“, an der Hegel teilnahm, schildert Rosenkranz aus seinen Erinnerungen (Von Magdeburg bis Königsberg, Berlin 1873, S. 407). Es handelte sich um ein Werk über die Feldzüge der Freiheitskriege und die Darstellung einer Schlacht darin. „Hegel war schwer zu überzeugen, daß er Unrecht haben sollte, und schien mit seinen Gründen unerschöpflich zu sein. Der Streit wurde zuletzt für die übrigen peinlich.“ „Ich habe in späteren Jahren manchmal mit Varnhagen mich dieser Szene wieder erinnert, allein er versicherte mich, daß die Heftigkeit, wie ich sie damals an Hegel gesehen, nur ein geringer Grad derselben gewesen sei, und daß sein Zorn und sein Schelten in der Tat fürchterlich habe werden können.“ (Vgl. die übereinstimmende briefliche Mitteilung Varnhagens: Rosenkranz, Hegels Leben, S. 392.) — In einem Brief an Ed. Gans vom 17. Februar 1828 spricht sich Varnhagen gegen die Mitarbeit von Börne an den „Jahrbüchern“ aus: „Wir hätten keinen Gewinn von ihm, sondern nur Verdruß. Hegel ist auch dieser Meinung.“ (Aus der Berliner Kgl. Bibliothek mitgeteilt von G. Karpeles: Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung, 1. September 1901.)

Anhangsweise seien noch zwei Berührungen Hegels mit später vielgenannten Philosophen erwähnt. Am 23. März 1820 fand die Probevorlesung von Schopenhauer statt und im Anschluß daran das Kolloquium, bei dem Hegel sich eine Blöße gegeben haben soll. (Vgl. dieses Werk, Bd. 9, 3. Aufl., S. 60.) Adolf Trendelenburgs Biograph aber erzählt, wie 1826 dieser eine auf Aristoteles bezügliche Doktordissertation eingereicht habe: „Besonders froh überraschte es ihn, daß selbst Hegel sich mit dem Ganzen sehr zufrieden erklärte. Er hatte eine gewisse Furcht vor Hegels einschneidender Kritik gehabt . . . Hegel aber betrachtete das ganze Unternehmen Trendelenburgs mit günstigen Augen, denn er war selber der Meinung, daß Aristoteles ungerechtfertigter Weise vernachlässigt werde und daß er den Plato an spekulativer Tiefe übertreffe.“ (Bratuschek, Adolf Trendelenburg, 1873, S. 50.) Zwei Jahre später freilich trat eine Differenz Trendelenburgs mit Hegel ein, da eine von ihm für die Jahrbücher verfaßte Rezension über ein Buch von Michelet wegen einiger kritischer Ausstellungen auf Antrag Hegels zurückgewiesen wurde. (S. 67ff.)

XII. Hegels Verhältnis zu Goethe seit seiner Berufung nach Berlin. (Zu S. 159ff.)

In den Beziehungen Goethes zu Hegel bildet Hegels Berliner Zeit unstreitig die interessanteste Periode; standen doch damals die beiden Männer einander

ebenso in ihrer eigenen Schätzung wie in der Anschauung der Mitwelt ebenbürtig zur Seite. Natürlich war es bei Goethe in erster Linie die Zustimmung Hegels zu seiner Farbenlehre, was ihn für den Philosophen erwärmte. In seinem 3. Hefte zur Naturwissenschaft (I, S. 126) erwähnte er am 20. Juli 1820 öffentlich des „besonderen Anteils der Herren Döbereiner, Hegel usf." an seiner Farbenlehre. Er sandte dieses Heft mit dem schon von Kuno Fischer zitierten Briefe vom 7. Oktober 1820 an Hegel (Briefe von u. an H., II, S. 31) und erhielt darauf freilich erst mehr als vier Monate später eine Antwort. Dieser Brief Hegels an Goethe vom 24. Februar 1821 ist der einzige, der in den „Briefen von u. an H." abgedruckt worden ist (II, S. 33f.). Über ihn hat sich Goethe offenbar ganz außerordentlich gefreut. Er hat ihn einigen seiner Freunde mitgeteilt, hat an Hegel bereits am 13. April 1821 (Briefe von u. an H., II, S. 47) einen kurzen Dankesbrief gerichtet und den Brief Hegels selber seinem Hauptbestandteile nach wörtlich abgedruckt im 4. Heft „Zur Naturwissenschaft" (I, S. 291) unter dem Titel „Neueste aufmunternde Teilnahme".

Für die Gestaltung seines Freundschaftsverhältnisses zu Goethe wurde dieser Brief Hegels von ausschlaggebender Bedeutung; im besonderen hat er einige für die Individualität Hegels ungemein bezeichnende Urteile von seiten Goethes veranlaßt. Bei der Übersendung des „Auszugs der hauptrelevanten Stellen" an Reinhard (am 5. März 1821) äußert er: „Dieser wundersam scharf und feindenkende Mann ist seit geraumer Zeit Freund meiner physischen Ansichten überhaupt, besonders auch der chromatischen. Bei Gelegenheit des entoptischen Aufsatzes hat er sich so durchdringend geäußert, daß mir meine Arbeit wirklich durchsichtiger als vorher vorkommt." (Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard, 1850, S. 194.) Übereinstimmend heißt es am 10. März in einem Briefe an Staatsrat Schultz: „Eine besondere Freude, die mir in diesen Tagen geworden, darf ich nicht verschweigen. Ich erhielt einen Brief von Professor Hegel, der mir höchst wohlthätig zu Statten kam . . . Dieser merkwürdige, geistreiche Mann hat, wie meine Chroagenesie überhaupt, so auch dieses Capitel dergestalt penetrirt, daß meine Arbeit mir nun selbst erst recht durchsichtig geworden. . . . . Nun ist es denn doch tröstlich, in der Mitwelt so bedeutende Zustimmung zu vernehmen, daß also ein Appell an die Nachwelt mit einiger Zuversicht ausgesprochen werden darf." (Briefwechsel zwischen Goethe und Staatsrat Schultz, 1853, S. 228.) Dann am 29. März über Hegels Ausführungen: „Diese geistreich heiteren, durchdringenden, obgleich nicht einem jeden gleich eingänglichen Worte machen Ihnen gewiß Vergnügen um meinet- und der Sache willen"; auch hier anknüpfend die Freude, „durch einen so wichtigen Mann die Angelegenheit für die Zukunft sicher zu sehen". (An Reinhard; a. a. O., S. 198.)

Auf die S. 160 erwähnte Zusendung des Trinkbechers, an dem das „Urphänomen" zu beobachten sei, hatte schon am 8. Juli 1821 Zelter an Goethe berichtet: „Vorgestern haben wir aus dem herrlichen Urglase, welches Du Hegeln geschickt hast, aller Urseelen Gesundheit getrunken". (Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, III, 182.) Am 2. August hat Hegel selbst in einem ausführlichen, von Witz und Humor funkelnden Briefe geantwortet, aus dem Rosenkranz, der aber die Chronologie dieser Briefe ganz verwirrt (S. 332f.), ein paar Bemerkungen mitgeteilt hatte. Erst im Goethe-Jahrbuch 1895 (S. 61—64) ist er vollständig zum Abdruck gekommen. Es heißt da unter anderm: „weil doch einmal das Glas beim abstrakten Phänomen der Farbe eine Hauptrolle spielt, so ist schon an und für sich das Trinkglas ein so viel vergnüglicheres Stück von Apparat als der dreieckige Glasprügel, womit ohnehin der Satansengel, ihn in seinen Fäustern führend, die Physiker schlägt". Und nach einem Hinweis auf die mythisch kos-

mologische Bedeutung des Weines und des Bechers fährt Hegel fort: „Es ist aber die Gesundheit Ew. Excellenz, die ich zu jedem Experiment aus dem bedeutungsvollen Becher trinke und in diesem Andenken, mehr noch als in der symbolischen Urgeschichte, Belebung schöpfe und die Bewährung meines Glaubens an die Transsubstantiation des Inneren und Äußeren, des Gedankens in das Phänomen und des Phänomens in den Gedanken, und den Dank gegen dessen Bewährer feire".

Daß Goethe auch an diesem Briefe seine Freude gehabt hat, ergibt sich aus einer Mitteilung des Kanzlers von Müller, der unter dem Datum „Sonnabend den 22. September 1821" notiert (Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedr. v. Müller, herausg. von C. A. H. Burkhardt, 2. Aufl., Stuttgart 1898, S. 67): „Wir speisten dann sehr heiter bei Goethe, der uns vielerlei Neues zeigte: Hegels humoristischen Danksagungsbrief über den Trinkbecher . . .".[1]

Für die Zusendung von Goethes viertem Hefte „Zur Naturwissenschaft" hat sich Hegel in einem langen Briefe bedankt, den er in Berlin konzipiert, aber erst auf seiner Reise nach den Niederlanden in Magdeburg, am 15. September 1822, geschrieben hat. (Goethe-Jahrb. 1895, S. 64ff.) An diesem Briefe, der auf einige Punkte der Farbenlehre genauer eingeht, ist das Interessanteste die Erwähnung einer Reihe von Aufsätzen, die Hegel selbst zur Farbenlehre verfaßt hat. „Sie danken ihren Ursprung ganz den Unterhaltungen mit Hrn. Schultz (dem Staatsrat) und von Henning vom vorigen Winter und betreffen einige Nebenumstände." (Vgl. H. Düntzer im Vorwort zum Briefwechsel Goethe-Schultz, S. 87.) Diese Aufsätze „in der Gestalt, wie sie sind", hat Hegel ins Reine schreiben lassen und seinem Briefe an Goethe beigeschlossen. Leider sind sie verschollen. Vielleicht darf man vermuten, daß die Gedanken jener Aufsätze in den Zusätzen zu den §§ 317 bis 320 der Enzyklopädie aufbehalten sind, die Michelet aus Hegelschen Kollegheften in seine Ausgabe der Naturphilosophie (Werke, 7. Bd., 1. Abt., S. 277—335) aufgenommen hat.

Von nun an tritt Goethe auch mit den engeren Schülern Hegels in Verbindung, zunächst mit Leopold von Henning, der ihn zuerst im Oktober 1821 in Sachen der Farbenlehre aufsucht (Tag- u. Jahreshefte, 1821; Briefe an Zelter vom 19. Okt. 1821, an Reinhard vom 10. Juli 1822, an Schubarth vom 28. Okt. 1822). In einem Silvesterbrief von 1821 berichtet Schultz (a. a. O., S. 247) von den oben erwähnten Unterhaltungen: in seinem Hause versammeln sich jeden Mittwoch Abend Hegel und Henning nebst Schubarth zu optischen Arbeiten, „wobei Hegels eindringender Geist sich mir um so mehr ehrwürdig und förderlich gezeigt hat, als er mit tüchtigen Realkenntnissen verschwistert ist". Goethes Briefe der nächsten Zeit an die verschiedensten Freunde enthalten fortwährende Äußerungen des Lobes über Henning und seine Vorlesungen über Goethes Farbenlehre, die er an der Berliner Universität mit Unterstützung von Altenstein hält. Von Henning selbst wünscht er, daß „dieser junge, geist- und talentreiche Mann" den chromatischen Teil seiner Werke redigiere (Brief vom 15. Juni 1822; vgl. Annalen vom 2. August 1822). Am 5. August lesen wir einen Eintrag in die Tag- und Jahreshefte auf der böhmischen Reise: ein Offizier aus Berlin „erzählt von Hegels philosophischer Schule, von den physikalisch-chemischen Unternehmungen junger Männer, die mir schon Berzelius gerühmt hatte". Die „Einleitung zu öffentlichen Vorlesungen über Goethes Farbenlehre", die Henning drucken ließ, rezensierte Goethe und nahm die

---

[1] Beschrieben und abgebildet worden ist dieser Becher von seinem späteren Besitzer, dem Münchner Physiker E. v. Lommel, dem Gatten einer Enkelin Hegels, in dem kleinen Aufsatz „Eine optische Reliquie von Goethe". (Deutsche Revue, 1895, IV, S. 48.)

Besprechung in die „Nachträge zur Farbenlehre“ auf (1. Heft des zweiten Bandes „Zur Naturwissenschaft“ 1823).

Auch Hinrichs näherte sich 1822 Goethe, indem er ihm sein Buch über „Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft“ überreichte. Goethe erkennt die Sendung sogleich dankbar an, wünscht ruhige Stunden zur Erforschung des Inhalts und fügt hinzu: „Unseres würdigen Hegels Vorwort habe sogleich mit größtem Anteil gelesen“. (Weimarer Ausgabe, IV, Bd. 36, S. 62.) — Am 13. April 1824 nimmt Goethe die Widmung der Vorlesungen von Hinrichs über Faust an („zugeeignet im Sinne der Tragödie und der Vorlesungen Goethe, Hegel, Daub“): „Was möchte dem Dichter Angenehmeres begegnen . . . ., was kann ihm mehr gegründete Sicherheit verleihen, als wenn er von dem Philosophen vernimmt, daß seine Produktionen auch vor dem Richterstuhl der Vernunft gelten können? . . . Es geschieht in Gesellschaft trefflicher verehrter Männer und ich muß mich dadurch höchlichst geehrt fühlen.“ (Ebenda, Bd. 38, S. 106 f.)

Der Berliner Goethe-Gemeinde war Hegel ein tätiger Führer. In der Sammlung von Varnhagen von Ense „Goethe in den Zeugnissen der Mitlebenden“ (Berlin 1823) ist er mit dem Urteil aus seiner Enzyklopädie vertreten. Er und seine Gattin beteiligten sich in Berlin 1823 an dem Feste zu Goethes Geburtstag. (Goethe-Jahrbuch XIV, S. 132 f.)

Von besonderer Bedeutung ist dann der nächste Brief Hegels vom 24. April 1825, geschrieben, um Cousin bei Goethe einzuführen. Von allen Briefen Hegels an Goethe läßt dieser den Ton inniger Verehrung wohl am wärmsten erklingen. (Goethe-Jahrb. 1895, S. 68 f.) Hegel schreibt hier: „Wenn ich den Gang meiner geistigen Entwickelung übersehe, sehe ich Sie überall darin verflochten und mag mich einen Ihrer Söhne nennen; mein Inneres hat gegen die Abstraction Neigung zur widerhaltenden Stärke von Ihnen erhalten und an Ihren Gebilden wie an Fanalen seinen Lauf zurechtgerichtet“.

Am 6. März 1827 richten Hegel und Varnhagen von Ense gemeinsam einen Brief an Goethe, worin sie ihn zur Mitarbeit an den neu begründeten Jahrbüchern auffordern, im „ehrenvollen Auftrag namens der Gesellschaft“ (Goethe-Jahrbuch, XIV, S. 69). Goethe antwortet am 15. März freundlich, „wollte aber noch eine zeitlang zusehen“. In die folgende Zeit fallen eine Reihe meist anerkennender Äußerungen Goethes über die neue Zeitschrift.

Am 18. März 1827 kommt ein Brief Goethes an Varnhagen: er lasse Hegel schönstens grüßen und erbitte „vorläufig die Erlaubnis, in diesen Tagen ihn mit einem bescheidenen Gesuch um guten Rat anzugehen“ (wegen Schubarths). — Der letzte uns bekannte Brief Hegels an Goethe bildet die Antwort auf das auch von Kuno Fischer hervorgehobene Goethesche Schreiben mit der Empfehlung Schubarths (Briefe von und an Hegel, II, S. 236). Datiert vom 29. Juni 1827, enthält er nach Besprechung der Schubarthschen Angelegenheit den Dank für die ihm zugesandte Erinnerungsmedaille zur fünfzigjährigen Jubelfeier von Goethes erster Ankunft in Weimar. Dann verweist Hegel auf die in einigen Wochen zur Veröffentlichung kommende zweite Auflage seiner Enzyklopädie, in der die Farbenlehre ausführlicher als in der ersten zur Sprache gekommen sei, und schließt mit der „Bitte um die Erhaltung Ihres gütigen Wohlwollens gegen mich, das zu den wohltuenden Empfindungen meines Lebens gehört“, „mit der alten unbegrenzten Verehrung“. Die hier angekündigte Übersendung der 2. Auflage der Enzyklopädie erfolgte mit der Widmung an Goethe: „Seinem vieljährigen, höchstverehrten Freunde“. (Publikationen aus dem Goethe- und Schiller-Archiv, von Vorländer: Kantstudien, Bd. II, S. 220.)

Der folgenden Zeit gehören eine Reihe von Äußerungen Goethes an, die

mehr das Gegensätzliche seiner Auffassungen Hegel gegenüber betonen. Goethe hat bei aller großen Wertschätzung für Hegel, für seine Person, seinen Charakter und seine geistige Bedeutung doch nie verkannt, daß ihn manches in seiner ganzen Art fremdartig und unsympathisch berühre. Man sieht, daß ihm bei Hegel offenbar eine ins Unheimliche getriebene Abstraktion, ein grüblerisches Sicheinbohren in die Erscheinungen entgegentrat, dem sein dichterisches Naturell widerstrebte; das Mißtrauen gegen Hegels theologische Richtung trat hinzu. Damit steht nicht im Widerspruch, daß er in dem Philosophen doch grundlegende Züge geistiger Verwandtschaft spürte, von denen ihn das mündliche Gespräch noch nachdrücklicher überzeugte. Aber nur, wenn man das Nebeneinander beider Stimmungen ins Auge faßt, lassen sich die vorhandenen Dokumente zwanglos deuten.

Schon am 21. März 1827 zeigt Goethe an Eckermann eine ihm zugesandte Schrift von Hinrichs über das Wesen der antiken Tragödie: „Es ist in hohem Grade lehrreich, zu sehen, wie ein so durch und durch philosophisch gebildeter Mensch von dem eigentümlichen Standpunkte seiner Schule aus ein dichterisches Kunstwerk ansieht. Ich will heute nichts weiter sagen." Nachdem Eckermann das Buch gelesen, sagt ihm am 28. März Goethe rückhaltlos seine Meinung darüber: „Wenn ich ehrlich sagen soll, so tut es mir leid, daß ein ohne Zweifel kräftig geborener Mensch von der norddeutschen Seeküste wie Hinrichs durch die Hegelsche Philosophie so zugerichtet worden, daß ein unbefangenes natürliches Anschauen und Denken bei ihm ausgetrieben, und eine künstliche und schwerfällige Art und Weise sowohl des Denkens wie des Ausdrucks ihm nach und nach angebildet worden . . . . Es gibt in seinem Buche nicht wenige Stellen, bei denen der Gedanke nicht rückt und fortschreitet und wobei sich die dunkle Sprache immer auf demselben Fleck und immer in demselbigen Kreise bewegt, völlig so wie das Einmaleins der Hexe in meinem Faust." (Goethe hat übrigens eine Rezension über das Buch von Hinrichs verfaßt, die neuerdings veröffentlicht worden ist: Werke, 2. Abt., Bd. 42, S. 80f. — In gleicher Richtung liegt der Ausspruch zu dem Kanzler von Müller, vom 16. Juli 1827 (a. a. O., S. 196): „Ich mag nichts von der Hegelschen Philosophie wissen, obwohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt". Eine gewisse Zurückhaltung gegen die Weise der Forschung, die „ihm die Natur nicht habe zugestehen wollen", läßt sich auch in dem letzten Briefe Goethes an Hegel vom 17. August 1827 nicht verkennen. (Briefe von und an Hegel II, S. 248.) Doch hat gerade dieser Brief, dessen Empfang er unterwegs von Paris aus seiner Frau am 20. September meldet, durch seine Wärme Hegel sehr erfreut und kurz darauf seinen Entschluß veranlaßt, den Dichter zu besuchen: „Goethes liebevolle Ausdrücke haben zuviel Verführerisches, um nicht von meinem, zu euch eilenden Reiseplan abgebracht zu werden und einen Abstecher nach Weimar zu machen". (Ebenda, S. 265 und 272.)

Während Hegel sich auf der Reise nach Paris befand, war seiner im Hause Goethes in bedeutungsvoller Weise gedacht worden. Zur Feier seines 78. Geburtstages waren der Berliner Buchhändler C. Parthey, der Goethe von einer Orientreise Bericht erstattete, und Eduard Gans, damals wohl Hegels glänzendster Schüler, in Weimar anwesend. Im Gespräche mit Gans (Biedermann, Goethes Gespräche, Bd. VI, 1890, S. 180f.) empfing Goethe wichtige Aufschlüsse über Hegels Stellung in Berlin und über die Bedeutung seines Systems. In dem Bericht von Gans lautet eine Äußerung Goethes: „Er traue Hegel zwar sehr viele Kenntnisse in der Natur wie in der Geschichte zu, ob aber seine philosophischen Gedanken sich nicht immer nach

den neuen Entdeckungen, die man doch stets machen würde, modifizieren müßten, und dadurch selber ihr Kategorisches verlören, könne er zu fragen nicht unterlassen". Gans erwidert: die Philosophie sei bereit, mit den neuen Schritten, welche die Geschichte und die mit ihr gehenden Entdeckungen machen würden, ihr Typisches in flüssige Entwicklung zu verwandeln; „diese Bescheidenheit des philosophischen Bewußtseins schien Goethe zu gefallen". Die Frucht dieser Unterredung dürfen wir dann in den Worten erkennen, mit denen Goethe sich noch an demselben Tage zu Parthey über Hegel geäußert (ebenda, S. 182f.) und nach einem Rückblick auf Kant, Schelling und Fichte gesagt hat: „Wo Object und Subject sich berühren, da ist Leben; wenn Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Object und Subject hineinstellt und diesen Platz behauptet, so wollen wir ihn loben".[1]

So war doch wieder bei Goethe der Boden gut vorbereitet für den Besuch, den ihm Hegel auf seiner Rückreise von Paris abstattete. Wie wertvoll ihm dieser Besuch war, den Hegel auf seine Bitte um einen Tag verlängerte, ergibt am deutlichsten sein Brief an Knebel vom 14. November 1827 (Briefwechsel zwischen Goethe und Knebel, Leipzig 1851, 2. Bd., S. 380f.), worin er dem Bedauern Ausdruck gibt, daß er nicht längere Zeit habe mit Hegel zusammenbleiben können, „denn was bei gedruckten Mitteilungen eines solchen Mannes uns unklar und abstrakt erscheint, weil wir solches nicht unmittelbar unseren Bedürfnissen aneignen können, das wird in lebendigem Gespräch alsobald unser Eigentum, weil wir gewahr werden, daß wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen, und man also in beiderseitigem Entwickeln und Aufschließen sich gar wohl annähern und vereinigen könne".

Hegels eigene Mitteilung über seinen Besuch (vgl. Kuno Fischer, S. 176f.) hat ein erwünschtes Gegenstück erhalten in dem Bericht von Eckermann (Gespräche, 18. Oktober 1827), der mit den Worten beginnt: „Hegel ist hier, den Goethe persönlich sehr hoch schätzt, wenn auch einige seiner Philosophie entsprossenen Früchte ihm nicht munden wollen". Hegel entwickelt „gründliche Ansichten" über Hamann, charakterisiert die Dialektik als „im Grunde nichts weiter, als den geregelten, methodisch ausgebildeten Widerspruchsgeist, der jedem Menschen inwohnt, und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen", worauf eine Einwendung von Goethe und Replik Hegels erfolgt.

Dankbar erwähnt Goethe den Besuch am 24. Oktober auch gegen Zelter: „Danke Herrn Hegel für seinen Besuch, denn ich darf nicht sagen, wie tröstlich es mir erscheint, daß mir an meiner Wohnung Gefesselten, von allen Orten und Enden her, so viel Klares und Verständiges zu Teil wird"; speziell hebt er „so manche Aufklärung über Pariser Zustände durch genannten Freund" hervor. (Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, Bd. IV, S. 426.)

Am folgenden Tage berichtet Varnhagen an Goethe: Hegel rüste sich „mit frischer Kraft und erheitertem Sinn zu seinen nahen Vorträgen, die doch eigentlich das rechte Licht dieser großen Lehranstalt sind". (Goethe-Jahrbuch, Bd. XIV, S. 73.)

[1] Die geistige Übereinstimmung Goethes und Hegels in ihrer Weltanschauung hat ganz zutreffend Max Dreßler-Karlsruhe in seinem Aufsatz „Hegel-Goethe" (Wartburgstimmen, II. Jahrg., Mai u. Juni 1904) dargestellt; nur ist er zu ausschließlich bei den allgemeinsten Prinzipien stehen geblieben, während gerade die Einmütigkeit in den Urteilen der beiden Männer auf den besonderen Gebieten von Natur, Geschichte, Kunst und Wissenschaft überraschend groß ist. — Vgl. jetzt auch die Abhandlung von Julius Fischer: „Die Hegelsche Logik und der Goethesche Faust, eine vergleichende Studie". (Archiv für Geschichte der Philosophie, XXII, 1909, S. 319—341.)

Am 8. November 1827 erwidert Goethe an Varnhagen, nach einer längeren Ausführung über die Jahrbücher: „Wie glücklich habe ich Sie zu preisen, daß Ihnen auf die Stimme Hegels und Humboldts diesen Winter zu horchen vergönnt ist! Die Weimarischen Freunde . . . . werden sich hoffentlich auf irgend einem Wege auch ihren Teil bescheiden zueignen können."

Gans war nach Henning und Hinrichs der dritte nähere Schüler Hegels, mit dem Goethe bekannt wurde; bald nach jener Geburtstagsfeier rühmt er ihn gegen eine Besucherin als „sehr tüchtig" und „bedeutenden Juristen" (Goethes Gespräche, herausg. v. Frhr. v. Biedermann, Bd. VIII, S. 379). Nicht lange darauf, am 25. September, schreibt er auch über Henning rühmend an Boisserée. (Sulpiz Boisserée, S. 481.)

Das Fundament einer so gründlichen Zuneigung war auch fernerhin nicht zu erschüttern. Für den Respekt, den Goethe Hegel bewahrte, gibt einen besonders hübschen Beweis die Bemerkung in einem Briefe Wilhelm Vatkes, der im September 1828 seinem Bruder Georg erzählt (Wilhelm Vatkes Leben von Heinrich Benecke, Bonn 1883, S. 41), es sei jetzt in Berlin ein junger Maler aus Braunschweig (Ludwig Sebbers), der in der Absicht, eine Galerie von Gemälden der berühmtesten Geister seiner Zeit anzulegen, zu Goethe gereist sei und ihn gebeten habe, den Anfang an sich machen zu lassen: „Ehre, dem Ehre gebühret", habe Goethe geantwortet, „malen Sie erst Hegel in Berlin". Dazu ist nur zu notieren, daß Sebbers freilich schon 1826 einmal Goethe porträtiert hatte.

Ein anderer Künstler, der Bildhauer L. W. Wichmann, sandte an Goethe am 12. November 1828 zwei von ihm geschaffene Porträtbüsten, darunter die von Hegel aus dem Jahre 1826 (vgl. Briefe von und an Hegel II, S. 211). Ein Tagebuch-Eintrag (11. Band, S. 303) bezeugt Goethes Interesse an der Sendung; sein Dankschreiben an den Künstler am 20. November lobt die Verbindung von idealem Eindruck und individueller Charakterisierung in seiner Arbeit. Den Wunsch, die Büste zu besitzen, hatte der Dichter selber geäußert, wie Wichmann durch die beiden Tieck erfuhr; sie war dann lange auf einer Ecke seines Schreibtisches aufgestellt, wo sie der Bildhauer selbst bei einem Besuche in Weimar sah. (Goethe-Jahrbuch, VI, S. 24.)

XIII. Hegel als akademischer Lehrer. (Zu S. 150 ff. u. 216 ff.) — F.

Die Nachrichten sowohl über Hegels Kathedervortrag als auch über sein Verhältnis zu seinen Schülern sind ziemlich zahlreich, so daß Hothos meisterhafte Schilderung vielfache Bereicherung erfahren hat. Rosenkranz war 1824 als Hospitant nicht fähig, dem „in mühsamen und schleppenden Perioden sich ergehenden, den Vortrag mit Husten und Tabakschnupfen unterbrechenden" Redner zu folgen (Von Magdeburg bis Königsberg, 1873, S. 187); er bewunderte die Studenten, die ordentliche Hefte nachzuschreiben vermochten. Aus einer späteren Zeit hat er erzählt: „Wenn es eine politische oder religiöse Überzeugung betraf, so konnte er, obwohl er ein schlechter Redner war, bis zu einer gewissen feierlichen Erhabenheit fortschreiten, die dem todstillen Auditorium durch Mark und Bein drang". (Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870, S. 300.) Eine mündliche Mitteilung von Hegel hat Thaulow aufbewahrt: er „hatte dann und wann einige Partien des Vortrags, die ihm besonders am Herzen lagen, buchstäblich vorher niedergeschrieben und gab sie, als könnten sie nicht mehr geändert werden, stets in derselben Form, weil vollendet wieder". (Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 3. Band, 1854, S. 303.)

Ein schwäbischer Hörer hatte beim Besuch sogleich den Eindruck (Jahrbücher der Gegenwart, 1847, S. 737ff.): „Er ist der echte Stiftler" und wunderte sich, daß ein Schwabe, „der so ganz seine Heimatnatur an sich behalten", den Berlinern habe imponieren können, faßte aber einen desto „höheren Begriff von seinem geistigen Gehalt". In den Vorlesungen imponierte ihm die „geistig sich hingebende Persönlichkeit", das Streben, „sein inneres Leben aus sich heraustreten zu lassen, fern von allem gemachten und affektierten Pathos. Man fühlte, daß man im Namen der Wissenschaft beherrscht wurde."

Ludwig Feuerbach hat von dem Eindruck der Vorlesungen Hegels seinem Vater, dem berühmten Kriminalisten, am 24. Mai 1824 berichtet. (Ludwig Feuerbach in seinem Nachlaß und Briefwechsel usw., von Karl Grün, 1874. Bd. I, S. 181f.) Er „verspürt schon in wenigen Stunden den mächtigen Einfluß einer tieferen Gedankenfülle"; Hegel nahm in seinem Vortrage viele Rücksicht auf die Fassungskraft seiner Zuhörer: „übrigens — und das ist das Herrliche in seinen Vorlesungen — selbst wenn er die Sache, den Begriff, die Idee nicht in ihr selbst, nicht rein und allein in ihrem eigentümlichen Elemente entwickelt, so bleibt er doch immer streng in dem Kerne der Sache, holt nicht meilenweit Proviant etwa für ein passendes Bild herbei . . . . so daß man bei ihm in dem Begriffe die Anschauung und in der Anschauung den Begriff bekommt". — Noch in einer Aufzeichnung von 1840 bekennt Feuerbach: „Hegel war der einzige Mann, der mich fühlen und erfahren ließ, was ein Lehrer ist; der Einzige, in dem ich den Sinn für dieses sonst so leere Wort fand . . . . der mir die Innigkeit des Verhältnisses von Schüler zum Lehrer zum Bewußtsein brachte". (Ebenda, S. 387.)

Auch Karl Gutzkow gehört zu den bekannteren Schülern Hegels, die ihre Erinnerungen an ihn aufgezeichnet haben — mit mancher guten Beobachtung, aber ohne die erforderliche Pietät. (Lebensbilder, Bd. II, 1870, S. 105ff.) Er schildert den Vortrag Hegels als ein „Herausspinnen aus einer erst im Moment vor den Augen der Hörer tätigen Denkoperation", unter vielen Wiederholungen und einem stereotypen „also" nach jedem dritten Wort. „Er ließ die Augen, die sich gleichsam von innen mit Flören bedeckten, unsicher und ausdruckslos im Kreise seiner Zuhörer umherirren. Es waren die scheinbar ausdruckslosen Denkeraugen, die nach innen leuchteten." Hegels Äußeres habe noch die „Weise des schwäbischen Magisters" verraten — wie ja auch bekannt sei, daß Hegel schon im Stift und im Gogelschen Patrizierhause zu Frankfurt alle Sauberkeit und Ordnung verschmäht habe. (?) — Zu dem jungen Gutzkow sagte er: „Wie kann man sich an diesen Wolfgang Menzel anschließen!" (S. 110.)

Einen schönen und anschaulichen Bericht verdanken wir D. F. Strauß, der zum Winter 1831, um Hegel zu hören, nach Berlin gekommen war und zu seiner schmerzlichen Überraschung aus Schleiermachers Munde die Nachricht von seinem Tode vernahm. Doch hatte er wenigstens die Freude, „den großen Meister noch gesehen und gehört zu haben vor seinem Ende". „Sein Vortrag gab, wenn man von allen Äußerlichkeiten absieht, den Eindruck des reinen Fürsichseins, das sich des Seins für Andere nicht bewußt war, d. h. er war weit mehr ein lautes Sinnen, als eine an Zuhörer gerichtete Rede. Daher die nur halblaute Stimme, die unvollendeten Sätze, wie sie so augenblicklich in Gedanken aufsteigen mögen. Zugleich aber war es ein Nachdenken, wie man wohl an einem nicht ganz ungestörten Orte dazu kommen mag, es bewegte sich in den bequemsten, konkretesten Formen und Beispielen, die nur durch die Verbindung und den Zusammenhang, in welchem sie standen, höhere Bedeutung erhielten." Als Strauß ihm Namen und Geburtsort nannte, „sagte er gleich:

ah, ein Württemberger! und bezeugte eine herzliche Freude". Nach allerlei Württembergischen Verhältnissen erkundigte er sich „mit ehrlicher Anhänglichkeit", namentlich auch nach dem wissenschaftlichen Geiste in Tübingen, und mit lebendiger Erinnerung an alte Eindrücke. „Wenn man Hegel auf dem Katheder sah und hörte, so gab er sich so unendlich alt, gebückt, hustend usw., daß ich ihn 10 Jahre jünger fand, als ich aufs Zimmer zu ihm kam. Graue Haare allerdings, bedeckt von jener Mütze, wie sie das Bild bei Binder zeigte, bleiches aber nicht verfallenes Gesicht, helle blaue Augen und besonders zeigten sich beim Lächeln noch die schönsten weißen Zähne, was einen sehr angenehmen Eindruck machte. Er gab sich ganz als einen guten alten Herrn, wie ich bei ihm war, und sagte am Ende, ich solle öfters bei ihm vorsprechen, er wolle mich dann auch mit seiner Frau bekannt machen." (Ausgewählte Briefe, herausgeg. v. Zeller, 1895, S. 8f.)

Zu der letzteren Schilderung passen die Worte von Vatke: Schleiermacher habe auf ihn als Studenten „den Eindruck eines sehr vornehmen, sich fühlenden Mannes" gemacht, „während Hegel in seinem blauen Leibrock mit gelben Knöpfen und in seinen gelben Nanking-Beinkleidern und gleicher Weste wie ein gemütvoller Herr sich ausnahm, zu dem man Vertrauen haben konnte". (Benecke, Wilhelm Vatke, S. 38. — Übrigens stammen Vatke und L. von Henning nicht aus Berlin, wie S. 153 und 151 gesagt ist, sondern der eine aus Behndorf, in der Provinz Sachsen nahe der braunschweigischen Grenze, der andere aus Gotha.)

Wie weit Heinrich Heines Mitteilungen als zuverlässig gelten können, steht dahin; mit ausschmückenden Zusätzen versehen sind sie auf jeden Fall. Da Kuno Fischer einen Kern von Wahrheit in ihnen nicht bezweifeln wollte, seien sie hier kurz wiedergegeben. In seinen „Geständnissen" schreibt er Hegel die Äußerung zu: „Sie wollen also noch ein Trinkgeld dafür haben, daß Sie Ihre kranke Mutter gepflegt und Ihren Herrn Bruder nicht vergiftet haben"? (Sämtliche Werke, Hamburg 1868, Bd. 14, S. 278.) Heine bemerkt dazu: „Das Gespräch von Hegel war immer eine Art von Monolog, stoßweis hervorgeseufzt mit klangloser Stimme; das Barocke der Ausdrücke frappierte mich oft". — Beim gleichen Anlaß dürfte die Szene vor sich gegangen sein, von der Heine um 1845 Ferdinand Lassalle erzählte: bei einem der häufigen Abendbesuche, die er Hegel machte, sei er, während der Philosoph noch arbeitete, ans Fenster getreten und habe beim Anblick der sternenhellen Nacht „zuerst innerlich, dann laut zu phantasieren angefangen über den Sternenhimmel und die göttliche Liebe und Allmacht, die darin ergossen sei usw."; plötzlich habe Hegel die Hand auf seine Schulter gelegt und die Worte gesprochen: „Die Sterne sind's nicht; doch was der Mensch hineinlegt, das eben ist's"! Von diesem Moment ab, der ihm unvergeßlich geblieben sei, habe er gewußt, „daß in diesem Manne der Puls des Jahrhunderts zittere". (Der Gedanke, herausgeg. von Michelet, II, 77.)

J. Ed. Erdmann hat persönliche Erinnerungen an Hegel in seinen gehaltvollen Artikel in der „Allgemeinen Deutschen Biographie" (Bd. XI, S. 254ff.) eingeflochten: „In dem Tübinger (alten Mann) erkennen wir den alten Herrn von 1827, der mit spöttischem Lächeln von philosophischen Dialogen sprach, und der, wenn wir eine Bedenklichkeit gegen seine Ausführungen vorbrachten, statt auf den Einfall einzugehen uns auf seine Bücher verwies, die dies (im Zusammenhange) erörterten." „Er, der wie Kant das συμφιλοσοφεῖν nicht mochte, war, wie wiederum Kant, zum confabulari mit solchen, bei denen er sicher war, daß sie ihn nicht zu jenem verleiten würden, gern bereit."

Michelet hat mehrfach Erinnerungen an Hegel veröffentlicht. In seiner „Geschichte der letzten Systeme in Deutschland", II. 1858 (S. 624f.), schildert er,

wie teilnehmend Hegel die Studenten beriet. Inbezug auf sich selbst rühmt er: „Für Rat und Tat konnte ich im Falle der Not zuversichtlich auf ihn rechnen: und zwar nicht nur, wenn ich wegen eines Entschlusses fürs praktische Leben, sondern auch um Aufklärung in einer philosophischen Schwierigkeit zu erhalten, nach dem Kupfergraben wanderte" (S. 499. Vgl. auch S. 99, 502).

XIV. Hegel und die Julirevolution. (Zu S. 194 f.) — F.

Mit Kuno Fischers Ausführungen an dieser Stelle ist seine gegen Haym gerichtete Erörterung im 2. Bande, S. 1156, zusammenzuhalten. Seine Auffassung wird durch die zeitgenössischen Angaben durchaus bestätigt, am prägnantesten durch die Worte von Hegels Sohn: „Von jeher ein eifriger Zeitungsleser, pflegte mein Vater oft beim Frühstück sich über die Tagespolitik gegen uns auszulassen .... In der Julirevolution sah er mit Schrecken eine Katastrophe, die den sicheren Boden des vernünftigen Staates wankend zu machen schien, aber anders als Niebuhr, dachte er nicht, daß sie uns zum Despotismus und zur Barbarei hinführen werde." (Karl Hegel, Leben und Erinnerungen, S. 15 f.)

Ganz ähnlich spricht sich J. Ed. Erdmann aus: „Ihn schlug die Julirevolution nicht so nieder, daß er mit Niebuhr an den Untergang aller Kultur gedacht hätte. Verdrießlich aber war sie ihm, bis er, wie viele Andere, angefangen hatte, in ihr nicht einen Wechsel des Systems, sondern der Dynastie zu sehen." (Allg. deutsche Biographie, XI, 272.)

Auffallen durfte diese Stellungnahme Hegels ja zunächst deshalb, weil seine nie verleugnete Ansicht über die große französische Revolution sie nicht konnte voraussehen lassen. Aus dem Sommer 1820 hat Fr. Förster eine Szene aus einem Zusammensein überliefert: Hegel, im Kreise auswärtiger Freunde, läßt eine Flasche Champagner kommen, um „zum Gedächtnis des heutigen Tages die Gläser zu leeren"; als sich niemand der Bedeutung des Tages erinnert, sagt Hegel mit erhobener Stimme: „Dies Glas gilt dem 14. Juli 1789 — der Erstürmung der Bastille". (Der Gedanke, herausg. v. Michelet, a. a. O., S. 76 f.) Noch 1826 „trank Hegel mit den Studenten auf die Einnahme der Bastille, erzählte, daß er dies kein Jahr versäume, und versuchte den Jüngeren die Bedeutung dieses Ereignisses klar zu machen". (Geiger, Berlin 1688–1840. II, S. 545.) So konnte Michelet eine Abschwächung von Hegels politischen Forderungen darin finden, daß „er nicht einmal der Julirevolution seine Billigung gewährte" (Aus meinem Leben. S. 502 f.), wie auch Laube berichtet, er sei in den letzten Jahren „starrer geworden", und es habe darüber mit Schülern und Freunden „hagelnde Gefechte im stillen Zimmer" gegeben (Neue Reisenovellen, I, S. 387 u. 413); doch fügt Laube selbst treffend hinzu: „Er bestand fest auf größter Freiheit der Forschung; obwohl er die bloß leidenschaftlichen Demagogen über alles haßte und allem wirklich und fest Bestehenden von vornherein stets das Recht der Existenz einräumte, so war er doch, der stets Forschende und Bildende, nichts weniger als stabil". Hierher gehört auch die Bemerkung in dem Aufsatze von Adolf Stahr, Hegel als Politiker: „Schon im Wintersemester des Jahres 1830/31 konnte er in seiner Philosophie der Geschichte die Notwendigkeit der Julirevolution anerkennen" (Schweglers Jahrbücher der Gegenwart, Jahrgang 1844, S. 970). Ähnlich wird in einem sonst sehr reservierten Nachruf bezeugt: „Über Hegels Ansicht der Zeitereignisse ist viel gesprochen worden; wir haben ihn oft sich unverholen äußern hören und wissen, daß er aller wahrhaften Freiheit Freund war"; er habe „den Gewinn der sogenannten Popularität" mißachtet, aber auch „jede Geistesbedrückung abgewiesen, obgleich eine gemäßigte Stimmung, die schon sein vorgerücktes Alter bedingte, ihn

bewog, nicht jede Gelegenheit zu ergreifen, wo er sich mit seinen Wünschen breit machen konnte". (Der Gesellschafter, herausgegeben von Gubitz, 1831, 26. November, S. 914.) — Was Rosenkranz (Hegels Leben, S. 414 ff.) hervorhebt, trifft vorwiegend diejenigen Züge, die Hegel an der Julirevolution abstoßend sein mußten. Auch W. v. Humboldt hielt nach der Abhandlung über die Reformbill Hegel „für einen der Freiheit abgeneigten Mann". (Rosenkranz, Hegel als Nationalphilosoph, S. 308.)

Diese Abneigung gegen Stimmungen, die ihm die Autoritätslosigkeit zu fördern schienen, spielt auch in seine letzte Auseinandersetzung mit Gans über jenen Mißgriff bei der Anzeige seiner Vorlesungen hinein (s. S. 200). Zum Teil mag sich freilich das Übermaß der Gereiztheit bei Hegel auch aus seinem leidenden Zustande erklären: am nächsten Vormittage schon ergriff ihn ja die tödliche Krankheit. „Schon immer", erzählt Fr. v. Raumer, „war seine Gesundheit, besonders seine Verdauungswerkzeuge angegriffen, und Diätfehler sollen hinzugekommen sein". (Lebenserinnerungen, II, S. 349.) In der Tat war die persönliche Verstimmung nicht dauernd: „Gans war über den, wenige Tage nach Schreibung dieses Briefes erfolgten Tod Hegels untröstlich; er hatte sich mit seinem berühmten Lehrer auf dem Totenbette völlig ausgesprochen und versöhnt". (W. Dorow, Denkschriften usw., IV, S. 143.) Welche Bewandtnis es mit der politischen Seite der Verstimmung hatte, ist authentisch erst von Erdmann (a. a. O., S. 271 ff.) klargestellt worden: Hegel hatte 1825 seine dreimal gehaltene Vorlesung über Naturrecht an Prof. Gans abgegeben, „dessen geistige Begabung er sehr hoch stellte". Noch 1829 hatte Hegel die Denunziation Schubarths, seine Politik sei antipreußisch und revolutionär, mit Verachtung behandelt; nunmehr wurde er aber „von einer Seite her, deren Warnung er nicht in den Wind schlagen durfte", darauf aufmerksam gemacht, daß Gans „aus seinen Prinzipien Folgerungen hinsichtlich Belgiens und Polens ziehe, die man revolutionär nennen dürfe". Dies bewog Hegel, die lange nicht gehaltene Vorlesung wieder selbst zu übernehmen, und dadurch fühlte sich Gans zur Änderung seiner Ankündigung verpflichtet — was aber in der angegebenen ungeschickten Weise geschah und von Hegels Seite dann das „äußerst gereizte Billett an den früher so geliebten Mann" zur Folge hatte. — „Das ist gerade, wie Gans, gesprochen", sagte Hegel auch zu Michelet, als dieser für die Julirevolution plädierte. — Arnold Ruge referiert über eine etwas abweichende Darstellung, die jedenfalls tendenziös aufgeputzt, aber ihm doch „in Gans' Gegenwart erzählt" worden ist. (Aus früherer Zeit, IV, 1867, S. 431 ff.) Hegel sei eines Tages beim Kronprinzen zu Tische gewesen; „es ist ein Skandal", habe der königliche Wirt gesagt, „daß der Professor Gans uns alle Studenten zu Republikanern macht. Seine Vorlesungen über Ihre Rechtsphilosophie, Herr Professor, sind immer von vielen Hunderten besucht, und es ist bekannt genug, daß er Ihrer Darstellung eine vollkommen liberale, ja republikanische Färbung gibt. Warum lesen Sie nicht selber das Collegium?" Hegel habe sich entschuldigt: er habe keine Kenntnis von den Vorträgen von Gans, und fürs nächste Semester ein eigenes Kolleg über Rechtsphilosophie in Aussicht gestellt; die Studenten aber seien in weit größerer Anzahl zu dem liberaleren und verständlicheren Gans gegangen, so daß Hegels Autorität dem Hofe nicht genügend erscheinen mußte. In Berlin sei allgemein ein Zusammenhang dieser verdrießlichen Verwicklungen mit seiner letzten Erkrankung angenommen worden.

XV. Zum geselligen Leben Hegels in Berlin. — F.

Bereits nach dem Erscheinen der Biographie von Rosenkranz schrieb Varnhagen v. Ense: gerade die Schilderung von Hegels Berliner Leben sei „noch mancher

Erweiterung fähig, und Nachträge werden hoffentlich nicht ausbleiben". (Denkwürdigkeiten 2c., 7. Bd., S. 470.) Zum Zweck solcher Ergänzung hat schon Heinrich Laube sein Material gesammelt (a. a. O., S. 409 ff.). Sein Sohn Karl Hegel hat einiges über das Familienleben seiner Eltern erzählt; ein charakteristisches Wort von Hegel hat seine Witwe 1836 Eduard Zeller mitgeteilt: ihr Mann habe ihre Beteiligung an derartigen Veranstaltungen, wie Weihnachtsbescherungen für Waisenkinder, nicht gern gesehen; er habe gesagt: „Das ist ein Geschäft für Witwen, jetzt sind wir die Waisen, für die du zu sorgen hast". Zeller erschien das sehr bezeichnend für den Philosophen, „dem die anspruchslose Erfüllung des nächsten Berufs stets als die eigentliche Sittlichkeit gegolten hat". (Erinnerungen eines Neunzigjährigen. Privatdruck. Stuttgart 1908. S. 117.) Über die Art der Geselligkeit seines Vaters spricht sich Karl Hegel dahin aus: „Er war eine gesellige Natur und ließ seine Philosophie gern bei Seite, wo er nur Erholung von der Anstrengung des Denkens suchte"; er berichtet dann über die Whistabende seines Vaters, wobei dieser nicht wählerisch mit seinen Partnern war, auch über die Gesellschaften im elterlichen Hause, bei dem außer den öfters Genannten auch z. B. der Kunstkenner Rumohr und der Dichter Raupach erschienen (S. 9 ff.). Eine lebendige Schilderung im gleichen Sinne entwirft auch Gans: „In seinem persönlichen Umgang und in seinen geselligen Kreisen trat die Wissenschaft zurück . . . sie blieb in den Vorlesungen und in dem Studierzimmer. Wer ihn, von kleinen menschlichen Interessen ergriffen, froh und scherzend im heiteren Kreise sah, hätte aus der Einfachheit des Benehmens wohl kaum die großen Taten und Schicksale ahnen können, die diesen Namen in der Gedankenwelt hervorgehoben hatten. Seinen Umgang sah man ihn, namentlich in Berlin, mehr mit unbefangenen Personen, als mit denen des gelehrten Standes nehmen." (Vermischte Schriften, II, S. 250.) Über all dies orientiert am ausführlichsten und geistreichsten, freilich nicht immer unanfechtbar, der Bericht von Heinrich Laube (Neue Reisenovellen I, 1837, S. 373—417: „Hegel in Berlin"). Auch Hotho hat sich über seines Meisters Eigenart im Verkehr ausführlich geäußert: „Von keiner Lustfahrt schloß er sich aus, ja eine zerstreuende Erholung wurde ihm mehr und mehr zum Bedürfnis . . . . Immer zum Plaudern aufgelegt, suchte er wissenschaftlichen Gesprächen, obschon er sich ihnen nicht direkt entzog, lieber auszuweichen, als sie anzuknüpfen; Tagesgeschichten dagegen und Stadtgeschwätz war ihm oft willkommen, die politischen Neuigkeiten ließ er nicht unbesprochen, die Kunst des Augenblicks beschäftigte ihn in ununterbrochener Folge, und da er sie nur des Vergnügens und Zeitvertreibs wegen auf sich einwirken ließ, billigte er dann, was er sonst gescholten habe würde . . . . Ein gleich erfreulicher Gefährte war er in Konzerten und Theatern; heiter, zum Beifall geneigt, immer laut und behaglich, scherzhaft, und wenn es galt, selbst mit dem Mittelmäßigen der guten Gesellschaft wegen zufrieden. Besonders wußten es ihm seine Lieblinge unter Sängerinnen, Schauspielerinnen und Dichtern, wie es auch kommen mochte, jedesmal recht zu machen." „Nuancenvoll geschmeidige Formen waren ihm nicht geläufig, doch eine bürgerliche zeremoniös bequeme Zuvorkommenheit vereinigte sich glücklich mit tüchtigen Späßen, wo sie am rechten Orte waren, mit Ernst, wo er hingehörte, und mit dem überall gleichmäßigen Wohlwollen . . . Die Gesellschaft der Frauen war ihm stets genehm, und kannte er sie näher und sagten sie ihm zu, so blieben die Schönsten einer Verehrung gewiß, welche in der behaglichen Sicherheit des nahenden Alters die Frische der Jugend wunschlos und scherzhaft bewahrt hatte . . . . Als bedürfte die eigene Tiefe zu der nötigen Ausgleichung fremder Flachheit und Trivialität, wurden ihm zeitenweise Leute gewöhnlichsten Schlages erfreulich und angenehm,

ja er konnte für sie sogar eine seltene Art gutmütiger Vorliebe fassen." (Vorstudien zu Leben und Kunst, S. 396ff.)

Mit Heinrich Stieglitz, der zu den anhänglichsten Schülern der letzten Berliner Jahre gehörte (vgl. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 384f., 420), scherzte Hegel mit freundlichem Humor darüber, „daß ein Dichter an ihm und seinem System Geschmack finde", und erklärte das „für eine Laune der Phantasie, die in dieser mit spartanischer Zucht umgebenden Gymnastik sich wohl nur um des schroffen Gegensatzes willen eine zeitlang gefalle". (Heinrich Stieglitz, Eine Selbstbiographie, 1864, S. 76f.) Auch seiner Gattin Charlotte kam er gütig entgegen; da sie schön sang, sorgte Hegel an den geselligen Abenden in seinem Hause „immer dafür, daß auch Andere zu gemeinsamer Aufführung ausgewählter Gesangstücke vorhanden waren". Die schönsten Stunden erlebte Stieglitz auf der Landwohnung am Kreuzberg, wohin Hegel vor der Cholera geflüchtet war: „Von dem heiteren Zusammenleben auf diesem Schlößchen bleibt besonders eine Gestalt mir unvergeßlich, ein alter Hospitalwärter, ein schlichter, im guten Sinn einfältiger Mann, der eine ganz besondere Zuneigung zu dem großen Philosophen gefaßt hatte, die auch von Hegel in vollem Maße erwidert wurde . . . Hegel, dessen reiner Menschennatur im Leben alles Echte, Ganze und Natürliche willkommen war und der gern im heiteren Gespräche ausruhte von der schweren Arbeit seiner tiefsinnigen Spekulation, hörte mit der ungeteiltesten Aufmerksamkeit die schlichte Rede dieses ungelehrten Mannes, ließ sich mit ihm in ernsthafte Betrachtungen ein, ganz und gar eingehend in dessen Denkweise, und sagte mehrmals: nächst den unantastbaren Konsequenzen des Systems erschien ihm nichts so folgerecht und wichtig, als diese einfache kunstlose Denkweise" (S. 127ff.). Auf Stieglitz' Zureden, namentlich seine Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie herauszugeben, damit nicht später einmal minder Berufene diese Arbeit unternähmen, „antwortete er mit Kopfnicken: ja, ja, man muß den alten Herren zuvorkommen — so nämlich nannte er mehrere der Jüngeren seiner Anhänger, über deren altklugen Verstand und Allwisserei er bisweilen heiter scherzte".

August Twesten, der Hegel im Juli 1827 im Garten des Philologen Zumpt kennen lernte, fand den Philosophen „etwas trocken, übrigens nicht unfreundlich"; seine Gattin nennt ihn „sehr artig", sein Aussehen „recht klug, aber sehr kalt". Bemerkenswert ist, daß er „sich gegen die Zensur äußerte". Durch Ranke hörte Twesten von Hegels Abneigung gegen Niebuhrs Römische Geschichte; Hegel hatte sogar ein nicht unwitziges Gedichtchen gegen Niebuhr in Umlauf gebracht (Heinrici, D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, S. 404).

Über die Gediegenheit, die anspruchslose Schlichtheit und Güte von Hegels Wesen sind alle Berichterstatter einig, meist auch über das Altmodische und Schwerfällige in seinem Auftreten und seinen Lebensgewohnheiten; auch der Zug ins Grämliche, Mürrische hat sich für den äußeren Eindruck bei ihm behauptet. Öfters ersieht man, daß seine einfache süddeutsch-schwäbische Art und sein Bedürfnis, in der Geselligkeit von geistiger Arbeit auszuruhen, in Berlin nicht immer richtig verstanden wurde. Eine sehr schöne und verständnisvolle Charakteristik gibt ein von Rosenkranz veröffentlichter Damenbrief (Hegels Leben, S. 359ff., wo auch einige Abschiedsverse von Hegel an eine Dame, vom 31. März 1824, abgedruckt sind). Dagegen erzählt Zelter (Briefwechsel mit Goethe, Bd. VI, S. 338): „Eine junge Frau sagte vor nicht langer Zeit im Beisein anderer Frauen: sie habe noch nie ein recht bedeutendes Wort aus Hegels Munde gehört". Zelter antwortet, wohlmeinend aber unangebracht-pathetisch: „Das wäre wohl möglich, denn es war sein Metier zu Männern zu reden". Laube, der auch über das Mißverstehen Hegels in Berlin Zutreffendes äußert, erklärt das besser: „Hegel

ließ sich mit dem größten Anteil das Alltägliche, die Neuigkeiten erzählen, blieb stehen, lachte, verwunderte sich, widersprach. Dabei und bei allen Lustpartien, die er später eifrig suchte, war ihm das leichte Gespräch das erwünschtere, das stete Debattieren und Suchen in Ernst und Eifer war nicht seine Sache. Auch im Theater war er sehr munter und sehr leicht befriedigt . . . Deshalb täuschte er sich vielleicht auch oft über leichte Menschenware, denn die unbedeutendsten waren ihm oft sehr willkommen." (A. a. O., S. 416f.)

Dabei mag sich immerhin Hegels Art nicht selten einigermaßen komisch ausgenommen haben. An eine boshafte Anekdote in Therese Devrients „Jugenderinnerungen" (1905) erinnert eine lustige Mitteilung von Fr. v. Raumer aus dem Jahre 1827. Hegel wünschte in Paris, gleich Raumer mit der berühmten Tragödin Mars bekannt zu werden; sein Freund Cousin war über diesen Wunsch verzweifelt, weil Hegels „Persönlichkeit und Sprechweise" unfehlbar auf das Theatervolk parodistisch wirken würde. So mußte Cousin Hegel den Wunsch ausreden: Raumer habe einen schlechten Geschmack, die Bekanntschaft mit der Mars lohne sich nicht. (Raumer, Denkwürdigkeiten usw., II, S. 109f.) Und so berichtete dann Hegel seiner Frau: „Raumer hat heute Mittag Audienz bei Mademoiselle Mars; Cousin findet es lächerlich, zu ihr zu gehen -- zu Talma oder Madame Pasta, wenn sie noch da wären, hätte er mich geführt". (Briefe von und an Hegel, II, S. 260.)

Ein bezeichnender Zug war Hegels reger Eifer fürs Theater; auch dem oben genannten schwäbischen Hörer fiel er auf. „Der Herr Weber ist ja da von Dresden", sagte er ihm einmal, „man muß doch auch seine Euryanthe hören." (Jahrbücher der Gegenwart, 1847, S. 737ff.) Nach einer Aufführung von Mozarts Don Juan „bekundete Hegel in seiner unbeholfenen Sprache eine so warme Vorliebe für diese Musik, daß der Musikdirektor Klein nachher zu uns sagte: jetzt bin ich dem stotternden Philosophen erst recht gut geworden". (Gustav Parthey, Jugenderinnerungen, II, 406.) — Über Hegels Beziehungen zu Raupach äußerte sich Heine mit leisem Spott: Herr Raupach sei ein sehr nützlicher Mann, ein Tragödien- und Komödienlieferant, die Berliner Bühne „eine vortreffliche Anstalt und besonders nützlich für Hegelsche Philosophen, welche Abends von dem harten Tagewerk des Denkens ausruhn wollen". (A. a. O., III, S. 326.)

Unter den interessanteren Erscheinungen des Hegelschen Verkehrs ragt die große Sängerin Frau Milder-Hauptmann hervor: Karl Hegel erzählt, wie sie im Hause seiner Eltern „die Huldigungen, die man ihr darbrachte, in vornehmer Haltung entgegennahm"; der Philosoph zählte zu ihren begeistertsten Verehrern. — Ferner erwähnt der Sohn, daß sein Vater „gern die jüdischen Häuser besuchte, wo man die geistigen Größen der Hauptstadt antraf: der Frau Amalie Beer im Tiergarten, des feinsinnigen Joseph Mendelssohn ꝛc." (a. a. O., S. 13). Im ständigen Umgange stand er mit dem Musikdirektor Zelter: der Briefwechsel desselben mit Goethe enthält darüber vielfache Nachrichten. (Vgl. die Anmerkungen zu Hegel-Goethe.)

Eine besondere Episode in Hegels Berliner Zeit bildet der länger andauernde Verkehr mit dem Journalisten Saphir, für dessen „Schnellpost" er sogar Beiträge lieferte (s. Werke, Bd. 17, S. 411ff.: „Über Wallenstein", „Über die Bekehrten (von Raupach) Antikritisches.") Hegel ließ sich auch herbei, in einem Ehrenhandel, den der boshafte Kritiker mit dem Breslauer Literaten Schall hatte, zu seinen Gunsten zu vermitteln: „Hegel, der in seinem Wesen kindlich, einfach und gutmütig erschien, hatte bei Schall die schwache Seite zu treffen verstanden". (Karl von Holtei, Vierzig Jahre, 3. Bd., S. 331.) Einmal überbrachte Hegel an Saphir mündlich einen Antrag Fr. Försters, ihm den kritischen „Beiwagen" zur Schnell-

post für 500 Reichstaler zu überlassen; nach Angabe des Gewährsmannes wünschte er das Blatt „als Exerzierplatz für seine Schüler". (Der Freimütige, herausgeg. von Kuhn, 1828, S. 418.) Doch ließ er den bedenklichen Menschen auf Drängen seiner Schüler schließlich fallen. (Laube, a. a. O., S. 385.) — Grillparzer, der durch Stieglitz bei Hegel eingeführt wurde, traf dort beim Mittagessen zu seinem Erstaunen Saphir an. (Grillparzers Selbstbiographie, Herbst 1826.) Ein anderes Mal traf er bei Hegel mit der Opernsängerin Henriette Sontag zusammen, so daß der Abend unter heiterem Gespräch und Musik verging, „ohne daß man durch irgendetwas an den Katheder gemahnt wurde". Über den Gesamteindruck Grillparzers lesen wir: „Ich fand Hegeln so angenehm, verständig und reconciliant, als ich in der Folge sein System abstrus und absprechend gefunden habe". (Sämtliche Werke, Stuttgart 1874, 10. Bd., S. 161 ff.)

Der Erfolg der Pariser Reise (vgl. S. 175) scheint nachträglich ein günstiger gewesen zu sein: „Man muß zu Hegels Füßen vor und nach dieser Reise gesessen haben, um zu ahnen, wie der unter fremden Gelehrten verbrachte Monat und die bei dem zum Freunde gewordenen früheren Gönner verlebten Tage verjüngend auf den 57jährigen gewirkt hatten. Das Gefühl, hier sei die Akme der Lehrtätigkeit erreicht, durchdrang uns in den ersten Worten, die er in jenem Wintersemester zu uns sprach." (J. Ed. Erdmann, a. a. O., S. 271.)

XVI. Hegel und Goethe in ihren letzten Lebensjahren. — S.

K. E. Schubarth, der von Goethe im Sommer 1827 an Hegel empfohlen worden war (vgl. S. 1226), hatte sehr bald dem Philosophen seinen Dank durch eine feindliche Schrift abgetragen. (Kuno Fischer, S. 188 f.) Schon am 16. Januar 1829 hatte er dem Dichter das Manuskript zugesandt mit einem Begleitschreiben, worin er sich auf seine Übereinstimmung mit Goethe in seinen Grundanschauungen berief, insofern er „die Sache des gesunden Menschenverstandes und unbefangenen Wirklichkeitssinnes zu verfechten gesucht habe". Goethe, der Schubarth stark überschätzte, notierte am 27. Januar in seine Tagebücher: „Bei Gelegenheit von Schubarths Anti-Hegel diese wichtige Angelegenheit durchgesprochen". (Bd. 12, S. 13.) In der Schrift fand er, wie er am 4. Februar gegen Eckermann äußerte, „manches sehr Vorzügliche, wenn man es sich in seine eigene Sprache übersetzt". In diesem Zusammenhange fiel das berühmte Wort: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten, der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige"; so bestätige Schubarth die Ansicht seines ganzen Lebens. Was er ihm vorwirft, ist vornehmlich dies: „So wie Hegel zieht auch er die christliche Religion in die Philosophie herein, die doch nichts darin zu tun hat"; wie die christliche Religion von der Philosophie keiner Stütze bedürfe, so auch die Philosophie für den Beweis ihrer Lehre nicht des Ansehens der Religion. Geantwortet hat er Schubarth am 10. Mai: er finde im zunehmenden Alter keinen Geschmack an Polemik, tadle jedoch die Jugend nicht, „wenn sie den Gegensatz, den sie gegen anders Denkende empfindet, polemisch ausspricht" — für einen gegen Hegel so gehässigen und „schäbigen" Angriff zweifellos ein unverdientes Lob!

Gerühmt hat Goethe am 17. Februar 1829 gegen Eckermann Hegels Rezension über Hamann, mit der Anerkennung: „Hegels Urteile als Kritiker sind immer gut gewesen". Ablehnend klingt ein anderes Wort, in einem Gespräch mit Eckermann am 1. September: im Hinblick auf eine Vorlesung Hegels über das Dasein Gottes meint er, „daß dergleichen Vorlesungen nicht mehr an der Zeit seien", und rühmt in dieser Beziehung die Selbstbescheidung von Kant; „während die Deutschen sich

mit Auflösung philosophischer Probleme quälen, lachen uns die Engländer mit ihrem großen praktischen Verstande aus". Am 5. August hatte ihm Rochlitz geschrieben: „Die Philosophie hat in Hegel, dünkt mich, sich selbst aufs Ungeheuerste überboten: wenigstens sich dahin gesteigert, daß sie sich gänzlich vom Leben trennt". (Goethes Briefwechsel mit Rochlitz, Leipzig 1887, S. 324.) Einen ähnlichen Tadel hatte schon im März dieses Jahres Zelter, der nahe Freund Goethes und Hegels, gegen letztern ausgesprochen (Briefwechsel mit Goethe, V, S. 190).

Am 11. September hat dann Hegel, von Karlsbad kommend, Goethe zum letztenmal besucht (s. oben S. 177). Er hielt sich nur kurz in Weimar auf und verweilte deshalb an dem einen Tage zweimal bei Goethe (Tagebücher, 12, 124). Als er nach der Heimkehr in Berlin seinem abwesenden Freunde Fr. Förster am 3. Oktober seine Reise schildert, gedenkt er dieses Besuchs: „Ich habe mit Schelling in Karlsbad (wohin ich auf der Tour durch Töplitz, Prag, dann Weimar, — zum achtzigjährigen Jüngling, — Jena kam)[1] 3—6 Tage in alter kordater Freundschaft zugebracht". (Briefe von und an Hegel, II, S. 331.)

Von nun an tritt für Goethes Verhältnis zu Hegel der Briefwechsel Goethes mit Varnhagen und mit Zelter in den Vordergrund.

Varnhagen berichtet ständig an Goethe über Hegel: am 23. Februar 1830 über seine Überhäufung mit Geschäften durch das Rektorat, dessen „zeitraubende Pflichten und Ehren" ihn nicht zu der geplanten und wünschenswerten Rezension über die Seherin von Prevorst kommen lassen; am 25. September über Wichmanns „herrliche" Büste Hegels; am 16. November über Hegels Verhalten beim Tode von Goethes Sohn: „Erschüttert vernahm er die Botschaft, sprach lieb- und achtungsvoll von dem Dahingeschiedenen, schön und geistig über dessen kindliches Verhältnis, ernst und würdig über den hohen Vater; in diesem die Erhabenheit dem Schmerze gleichwägend sagte er mit schwerem Ernste: „Er ist zu allem entschlossen (anstatt des gewöhnlichen auf alles gefaßt), er wird mit allem fertig, ist er es doch mit sich geworden, das war wohl die größte Aufgabe, da die stärksten Gewalten!" (Goethe-Jahrbuch, XIV, S. 82, 89, 91.)

Eine fortlaufende Reihe von Mitteilungen über Hegel findet sich auch in Zelters Briefen an Goethe (Briefwechsel, Bd. VI, S. 24, 47, 60, 78, 88). Namentlich über die Erkrankung Hegels in diesem Jahre berichtet er getreulich teilnehmend; z. B. am 12. Dezember: „Für Hegel fange ich an ernsthaft besorgt zu werden. Das Fieber will ihn nicht loslassen und die Frau ist noch kränker. Gestern war er bei mir; er kam mir vor wie sein Schatten." — Am Ende des Jahres hatten die Studierenden eine goldene Medaille auf Hegel schlagen lassen, mit seinem Bildnis (Zelter VI, S. 78; vgl. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 389). Hegel überbringt sogleich an Zelter ein für Goethe bestimmtes Exemplar; doch dauert es bis zum 17. Mai 1831, bis Zelter eine Gelegenheit zur Übersendung findet (VI, S. 88, 187). In seiner Antwort vom 1. Juni (S. 194) rühmt Goethe: „Das löbliche Profil der Medaille ist in jedem Sinne gut geraten"; aber „die Rückseite scheint einen Abgrund zu eröffnen, den ich bei meinem Fortschreiten ins ewige Leben immer links gelassen habe" — worauf Zelter mit dem mysteriösen Satze erwidert (10. Juni, S. 206): „Daß die Hegelsche Medaille Dich ärgert, kann ich denken, sie hat lange genug bei mir gelegen". Erst ein Brief Goethes vom 27. Februar 1832 (so lange Zeit hat ihn die Angelegenheit beschäftigt, S. 384) bringt die Aufklärung, „wie sehr mir die Rückseite von Hegels Medaille mißfällt. Man weiß gar nicht, was es heißen soll. Daß

[1] Rosenkranz (Hegels Leben, S. 567) gibt als Zeitpunkt irrtümlich die Fahrt „nach Böhmen" an, statt der Rückreise von Karlsbad.

ich das Kreuz als Mensch und als Dichter zu ehren und zu schmücken weiß, hab' ich in meinen Stanzen bewiesen; aber daß ein Philosoph durch einen Umweg über die Ur- und Ungründe des Wesens und Nicht-Wesens, seine Schüler zu dieser Kontignation hinführt, will mir nicht behagen. Das kann man wohlfeiler haben und besser aussprechen."

Goethe spricht sich am 5. Oktober 1830 gegen Zelter freundlich über sein Verhältnis und seine Beiträge zu den Berlinern Jahrbüchern aus (Briefwechsel, VI, S. 30). Schon vorher war er durch Zelters Vermittlung mit Hotho in Verbindung gekommen und hatte ihm „ein freundlich Blatt geschrieben, wie er es gar wohl verdient" (Ebenda, V, S. 419 und 441). Das überaus herzlich gehaltene Schreiben, vom 19. April 1830, ist jetzt durch die Weimarer Goethe-Ausgabe bekannt geworden (Abt. 4, Bd. 47, S. 26; die im Anhang S. 327 mitgeteilte Zuschrift, mit der Hotho seine Anzeige von Wilhelm Meisters Wanderjahren übersandte, enthält eine bemerkenswerte Ablehnung von Hinrichs' abstrakter Faustbehandlung, „obgleich auch meine ästhetischen Grundansichten aus derselben philosophischen Lehre hervorgegangen sind"). — Ende Mai hatte Goethe sich von Felix Mendelssohn-Bartholdy über Hegels Ästhetik erzählen lassen. (Goethes Gespräche, herausgeg. von Biedermann, Bd. VII, S. 306.) Kurz vorher hat er sich über eine Schattenseite der Hegelschen Philosophie, die er als solche empfand, nochmals scharf ausgesprochen: „Da hat mir jetzt so ein Über-Hegel aus Berlin seine philosophischen Bücher zugeschickt .... Der Kerl greift es tüchtig an, bohrt gewaltig in die Probleme hinein, von denen ich vor 80 Jahren so viel als jetzt wußte, und von denen wir alle nichts wissen und nichts begreifen. Jetzt habe ich diese Bücher versiegelt, um nicht wieder zum Lesen verführt zu werden." (Gespräch mit Kanzler v. Müller am 24. April 1830.)

Es geht dem Ende zu. Noch drei Berichte von Zelter folgen: Am 20. Mai über ein gegen Hegel erschienenes „schlechtes Buch: die Winde — Dünste eines schlaffen Magens. .... Hegel hat es auch angesehen und mein Urteil darüber schien ihm tröstlich. Hegel ist ein sehr rechtschaffener Mann und ich glaube, daß er auch ein würdiger Gelehrter ist" (VI, S. 187). Dann über die Feier von Goethes Geburtstag im Hause Hegels (S. 263). Schließlich, am 16. November, über seine Beerdigung: Hegels Tod solle ihm Gelegenheit geben, „zu seinem Andenken eine Musik in der Universität aufzuführen ... So lernt man den Wert der Männer kennen, wenn sie davon sind" (S. 338).

Nach Hegels Tod schrieb Varnhagen an Goethe, am 15. Dezember 1831: „Seit Hegel nicht mehr da ist, fühlt man erst recht, welchen Raum er ausfüllte, und wie er wirkte. Ohne solche energische Konzentration in dem Haupt und der Hand einzelner Regenten laufen die Wissenschaften verworren auseinander und rebellieren gegen ihre nächsten Vorsteher, die ihre törichte Freude, einer lästigen Aufsicht losgeworden zu sein, alsbald zu büßen haben." (Goethe-Jahrbuch, 14. Band, S. 94.)

Goethes Antwort zieht in schönen Worten das Fazit aus seinem geistigen Verhältnis zu Hegel: „Leider muß ich diesen meinen Brief auch mit dem tief empfundenen Bedauern anfangen, daß wir den hochbegabten, bedeutenden Reihenführer, so wohl gegründeten und mannigfaltig tätigen Mann und Freund, obgleich nicht ganz unbefürchtet, verloren haben. Das Fundament seiner Lehre lag außer meinem Gesichtskreise, wo aber sein Thun an mich heranreichte oder auch wohl in meine Bestrebungen eingriff, habe ich immer davon wahren geistigen Vortheil gehabt" (5. Januar 1832).

Die gleiche Gesinnung bezeugt Goethes letzter Ausspruch über Hegel, in seinem Briefe vom 11. März 1832, an Zelter: „Glücklicherweise ist dein Talent-

Charakter auf den Ton, d. h. auf den Augenblick angewiesen. Da nun eine Folge von konsequenten Augenblicken immer eine Art von Ewigkeit selbst ist, so war Dir gegeben, im Vorübergehenden stets beständig zu sein und also mir sowohl als Hegels Geist, insofern ich ihn verstehe, völlig genug zu tun." (Briefwechsel mit Zelter, VI, S. 418.)

XVII. Einzelnes zur Berliner Zeit.

(Zu S. 146.) Zu Hegels Wort: „Die Vernunft ist die Rose im Kreuz der Gegenwart" wollte Kuno Fischer auf das Goethische Gedicht „Die Geheimnisse" (1785) — nebst der eigenen „Erklärung" des Dichters — verweisen, namentlich auf die Verse:

„Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?"

— Vgl. jetzt die Abhandlung von Georg Lasson: „Kreuz und Rose. Ein Interpretationsversuch" in den „Beiträgen zur Hegel-Forschung" (Berlin 1909). Zur Erklärung des „dunklen Wortes" ist noch von Bedeutung ein ähnlicher Satz der Religionsphilosophie: „Es ist noch nicht erkannt, daß die Idee in der Tat vorhanden ist, weil diese nur betrachtet wird mit dem endlichen Bewußtsein. Es ist schon durch diese Rinde der substantielle Kern der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit; um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen." (Hegels Werke, XI, 277.) Offenkundig ist Kuno Fischers Deutung durch den Hinblick auf diese „Parallelstelle" bestimmt: er zitiert sie ausdrücklich als solche in seiner Darstellung von Hegels Religionsphilosophie im 2. Bande (S. 974). Eine weitere Bestätigung findet Kuno Fischers Formulierung „Nichtidentität von Vernunft und Wirklichkeit" durch den augenscheinlichen Zusammenhang dieser Stelle mit einem Satze am Schlusse von Hegels Naturphilosophie: „Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten". (Werke VII, 1. S. 696.) Auch diesen Satz hat Kuno Fischer besonders zitiert: Bd. 2, S. 639. — F.

(Zu S. 158.) Es ist ein hohes Verdienst Kuno Fischers gewesen, daß er (1898) aktenmäßig die Grundlosigkeit der Behauptung nachgewiesen hat, Hegel habe das Einschreiten gegen Beneke veranlaßt oder auch nur unterstützt. Harnack hat diese Ansicht noch 1901 in seiner Geschichte der Berliner Akademie (Ausg. in 1 Bande, S. 537) vorgetragen. Doch muß auch in der 1908 erschienenen neuesten Auflage von Kuno Fischers Schopenhauer (S. 63) die Darstellung des Benekeschen Handels entsprechend modifiziert werden. — Auch die ausführliche Darstellung „Benekes Leben und Philosophie von Otto Gramzow (Berlin 1899)" vertritt noch die Ansicht: „Benekes Lehrerfolg konnte Hegel nicht verborgen geblieben sein. Des letzteren Selbsterhaltung erforderte es, nicht eine Philosophie aufkommen zu lassen, die der seinigen diametral entgegengesetzt war" (S. 24).

(Zu S. 164.) Durch die Hoffnung auf ein Zusammentreffen in Dresden ist der (in der Anm. zu S. 3 erwähnte) Brief Hegels an Creuzer vom 11. September 1821 veranlaßt. Am Schlusse stellt Hegel dem Freunde weitere Hilfe für seine Ausgabe des Proklos in Aussicht, wenn er ihn brauchen könne. Dazu bemerkt Creuzer: er habe dem Drängen Hegels, die Institutio theologica des Proklos neu zu bearbeiten, unter der Bedingung nachgegeben, „daß ich ihm die Druckbogen zusende und er mir seine Bemerkungen dazu mitteile. Dies ist denn auch, da aus

jener Dresdner Reise nichts wurde, brieflich von ihm geschehen, und ich habe sie in einem Epimetrum zu der im folgenden Jahr erschienenen Ausgabe abdrucken lassen, und sie wurde ihm und dem Herrn von Heusde gewidmet." „Wenn übrigens Hegel in obigem Briefe sagt: wenn Sie mich brauchen können, so wußte er wohl, daß ich ihn für einen tüchtigen Philologen hielt, wie er denn auch wirklich war, und wie er die größeste Achtung für die griechische Literatur hegte und es mir gar nicht übel nahm, als ich ihm einmal sagte: ich sei sein ärgster Feind, denn ich müsse meine philologischen Seminaristen von zu ausschließlichem Studium seiner Philosophie abmahnen." Die Ausgabe Creuzers erschien 1820—1822: „Initia philosophiae et theologiae etc.". Die Widmung schließt: „philosophiae veteris cum universae tum ejus imprimis, quae Platonicis monimentis continetur, interpretibus primariis". Zwei deutsche Erläuterungen Hegels zu schwierigen Stellen sind im 3. Bande abgedruckt (S. 326), mit folgender Einführung: „Hegelius autem in literis ad me datis de hoc loco ita scribit (apponam enim ipsa viri docti verba)". — F.

(Zu S. 203 ff.) Zur Übersicht über die Schriften Hegels treten jetzt noch hinzu: aus dem Jahre 1798 die Übersetzung der Flugschrift von Cart (S. 1199), aus dem Jahre 1802 die drei Rezensionen für die Erlanger Literaturzeitung. — Hermann Nohl hat sodann in der Vorrede zu seiner Ausgabe der „Theologischen Jugendschriften" Hegels (S. VIII f.) einen von Hegel entworfenen Lebenslauf aus dem September 1804 abgedruckt, in dem Hegel die von ihm verfaßten Arbeiten aus dem „Kritischen Journal" einzeln namhaft macht. Die Abhandlung über die Naturphilosophie befindet sich nicht darunter. Damit ist erwiesen, woran man schon vorher nicht hätte zweifeln sollen, daß sich Michelet geirrt haben muß, als er behauptete, Hegel habe sich zur Autorschaft dieses Aufsatzes bekannt. Eine Ausgleichung der entgegenstehenden Ansichten über die Herkunft dieser Abhandlungen versucht wieder Otto Cloß durch die Annahme, sie sei „ein von Hegel zurecht gemachter Entwurf Schellings". (A. a. O., S. 63.) — Über die Umgestaltungen, die die Enzyklopädie in der 2. u. 3. Auflage erfuhr, vergleiche man die Lassonsche Ausgabe, Leipzig 1905, S. 500 ff. — Seine, von Kuno Fischer mit Fragezeichen versehene, „Umarbeitung" (S. 215) von Hegels Vorlesungen über Geschichte der Philosophie hat Michelet später nochmals dahin erläutert: er habe in der 2. Auflage „allerdings mehrfach gefeilt, häufig eine bessere Anordnung der Materien vorgenommen"! (Wahrheit aus meinem Leben, S. 179.) Zu denken gibt freilich die Mitteilung des gleichen Autors: „Noch in späteren Zeiten sagte Hegel oft zu seinen Schülern, beim Einreichen einer Rezension für die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, sie möchten am Stil ändern und revidieren, soviel sie wollten, er werde es ratihabiren". (Michelet, Schelling und Hegel, 1839, S. 21.)

(Zu S. 207.) Die Gliederung des Hegelschen Systems ist noch strittig. Der Unterzeichnete neigt dazu, die Hauptteile in Hegels Auffassung so anzunehmen: Phänomenologie, systematische Philosophie, Geschichte der Philosophie. Der zweite Teil, die systematische Philosophie, gliedert sich in Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes, und diese wiederum in die Lehre vom subjektiven Geist (Lehre von der Seele, von dem Bewußtsein, von dem Geist), in die Lehre vom objektiven Geist (Rechtsphilosophie, die Ethik, Staatslehre und Geschichtsphilosophie in sich begreift) und in die Lehre vom absoluten Geist (Ästhetik, Religionsphilosophie und enzyklopädischer Begriff der Philosophie). Die Reihenfolge, die in der Herausgabe der Werke und Vorlesungen Hegels durch seine Schüler beobachtet worden ist, stimmt übrigens mit diesem Aufbau wohl überein. L.

(Zu S. 208.) Außer der Gesamtausgabe sind seit Hegels Tode neue Aus-

gaben von einzelnen seiner Werke nur in geringer Zahl erschienen.[1] Am häufigsten ist die Enzyklopädie in der Form wieder aufgelegt worden, die ihr Hegel in der dritten Auflage gegeben hat. So hat sie Rosenkranz 1845 (Berlin, Duncker & Humblot) und 1870 (als 33. Band der von Kirchmannschen Philosophischen Bibliothek, Berlin, Heimann) herausgegeben. Einen kritischen Neudruck dieser letzten Ausgabe, der die Texte der drei von Hegel selbst besorgten Auflagen fortlaufend vergleicht, hat Georg Lasson 1905 herausgegeben. (Leipzig Joh. Fr. Dürr.) Von ihm ist auch eine nach denselben Grundsätzen durchgeführte neue Auflage der Phänomenologie im hundertsten Jahre ihres ersten Erscheinens veranstaltet worden. (114. Bd. der Philosophischen Bibliothek, Leipzig, 1907, Dürrsche Buchhandlung.) Gleichzeitig hat auch G. J. P. J. Bolland, Professor der Philosophie in Leiden, einen Abdruck der Phänomenologie herausgegeben (Leiden 1907, A. H. Adriani), nachdem er bereits von der Enzyklopädie, der Religionsphilosophie und der Rechtsphilosophie nach dem Text in den gesammelten Werken neue Abdrücke besorgt hatte. Ein Abdruck der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ist soeben gefolgt. Die Hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte sind neuerdings (1907) bei Reclam in einer Ausgabe von Fr. Brunstäd erschienen. A. Drews hat bei Diederichs, Leipzig, aus Hegels Religionsphilosophie das ihm am wertvollsten Scheinende mit Weglassung besonders der dialektischen Partien herausgegeben. Eine zuverlässige Bibliographie über Hegels Schriften und die ihn betreffende Literatur des In- und Auslandes findet sich am Schlusse des Buches von Benedetto Croce: „Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel". Bari 1907; deutsch Heidelberg 1909.[2] L.

[1] Eine neue „Kritische Gesamtausgabe" der Werke Hegels in 12 Bänden, herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiß, ist im Erscheinen begriffen. (Fritz Eckardts Verlag, Leipzig 1909 ff.) Sie hat mit der Herausgabe der Phänomenologie (als 2. Band) begonnen.

[2] Aus dem nach Drucklegung des Anhangs veröffentlichten zweiten Hefte der „Beiträge zur Hegel-Forschung" von Georg Lasson (Berlin 1910) sind zum ersten Buche folgende Ergänzungen hinzuzufügen: Von Hegels Briefen an Nanette Endel (s. o. S. 1198) sind hier nun auch die übrigen vier — vom 9. Februar 1797 bis 25. Mai 1798 — zum Abdruck gelangt. Aus der Jenenser Zeit bringt das Heft zwei geschäftliche Billetts von 1801 und 1802, Weinbestellungen bei einer Erfurter Firma enthaltend. Aus den auf der Berliner Bibliothek befindlichen Papieren Varnhagen von Enses werden mitgeteilt: ein Blatt Hegels zum Geburtstage seiner Landsmännin Friederike Robert, ein auf den Zwischenfall mit Alexander von Humboldt bezügliches Schreiben an Varnhagen vom 24. November 1827 (s. o. S. 1221), ein sehr freundschaftlich empfundener Brief an Heinrich Beer vom 29. August 1831, schließlich ein Hinweis auf das Buch „Biographische und literarische Skizzen aus dem Leben und der Zeit Karl Försters. Herausgegeben von L. Förster" (Dresden 1846), wo über Hegels drei Dresdener Herbstaufenthalte in den Jahren 1820, 1821 und 1824 näher berichtet wird. — Auch die nachträglich erschienene Festschrift „Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810–1910" von Theodor Kolde bringt einige aktenmäßige Beiträge zu Hegels Biographie: S. 97 f. und 137 Mitteilungen über Pläne aus dem Jahre 1811 und 1815, Hegel nach Erlangen zu berufen; S. 148 ff. den näheren Bericht über die Verhandlungen vor Hegels Erlanger Berufung im September 1816 (s. o. S. 102), nebst den ablehnenden Antworten Hegels an den Senat und den Prorektor sowie den

XVIII. Anmerkungen zum zweiten Buche. (Zu Band I, S. 221 ff.)

— L.

(Zu S. 221.) Daß Kuno Fischer das Kapitel über Hegels Ausgangspunkte und Aufgaben mit einem Hinweise auf den Darwinismus beginnt, will nicht so verstanden werden, als bestände zwischen Hegels Anschauungsweise und dem Darwinismus nähere Verwandtschaft. Vielmehr sollte dadurch, daß eine heutzutage durchweg die Gemüter beschäftigende Theorie von vornherein in einen begriffsgeschichtlichen Zusammenhang mit der deutschen spekulativen Philosophie gestellt wurde, dem Einwand begegnet werden, als seien die Arbeiten jener Philosophie veraltet und für die Gegenwart ohne Interesse. Tatsächlich hat sich Hegel gegen jeden Transformismus und alle Deszendenzlehre mit großer Entschiedenheit ausgesprochen, und Kuno Fischer hat auch die Hauptstelle, die sich bei Hegel darüber findet, selbst zitiert. (Bd. II, S. 578.) Über den Begriff der Entwicklung, wie ihn Hegel versteht, und über die Stellung, die dieser Begriff innerhalb des Hegelschen Systems einnimmt, sehe man das Genauere in Georg Lassons Ausgabe der Enzyklopädie, Einleitung, S. XIII bis XIX.[1]

(Zu S. 233.) Die kurze, rein hypothetisch am Schlusse seiner Abhandlung über die Planetenbahnen ausgesprochene Vergleichung der Planetenabstände mit der Zahlenreihe „ad quorum rationem Timaeus Demiurgum Universum conformavisse censet" ist ganz ungerechtfertigterweise zu einem Beispiel von Hegels Unkunde in der Naturwissenschaft aufgebauscht worden; das hat Kuno Fischer sehr richtig ausgeführt. Es sei aber auch das noch erwähnt, daß Hegel selbst mit allem Freimut sich von jener Hypothese losgesagt hat, als er in der 1. Auflage seiner Enzyklopädie (S. 159) bemerkte: „Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, die Entfernung, noch kein wirkliches Gesetz, viel weniger etwas Vernünftiges entdeckt. Was ich in einer früheren Dissertation hierüber versucht habe, kann ich nicht mehr für befriedigend ansehen."

(Zu S. 237.) Das Urteil, daß Hegels Schrift über „die Differenz" beträchtliche Mängel der Schreibart aufweise, darf man getrost auf alle seine frühen Veröffentlichungen ausdehnen; man muß aber auch für sie alle die Einschränkung hinzufügen, daß neben Stellen höchster Lebendigkeit und Frische sich andere von großer Schwerfälligkeit finden. „Der mehrfach merkwürdig verwickelte und schwerfällige Satzbau dieser Abhandlungen verrät doch nicht bloß, daß ihr Verfasser unbekümmert um die Fassungskraft der großen Menge auch der Fachgenossen geschrieben, sondern daß er selbst nicht immer schon die Form gefunden hat, um die Ordnung der sich vor ihm entfaltenden Gedankenmassen lichtvoll wiederzugeben." (Lasson, Einleitung zu Hegels Phänomenologie, S. I, XI.)

(Zu S. 241.) Hegel verkennt das eigentümliche Verdienst der Fichteschen Rechtslehre, die im Anschluß an Kant die staatliche Rechtsordnung als eine besondere Ausprägung der praktischen Vernunft gegen ihre anderen Erscheinungsformen abgegrenzt und den Unterschied von Legalität, Moralität und sittlicher Freiheit er-

Entlassungsgesuchen beim König und beim Kgl. Kommissariat der Stadt Nürnberg (S. 511 ff.).

[1] Seine obige Darstellung des Entwicklungsbegriffs hat Kuno Fischer — auch im Hinblick auf Hegel — eingehend begründet in seinem „System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre" (3. Auflage 1909), namentlich §§ 69—75, § 184.

leuchtet hat. Weil ihm der Staat die Verkörperung der sittlichen Freiheit schlechthin ist, gelangt Hegel nicht zur rechten Würdigung des positiven Rechtsgebotes, dessen formaler Charakter der Zwang ist. — Auch braucht er hier den Terminus „Begriff" noch ganz entgegengesetzt seinem späteren Sprachgebrauche, in dem Sinne von „Abstractum".

(Zu S. 278.) Das „Hegelsche Paradoxon" über die Maxime der Vaterlandsverteidigung ist vielleicht so zu verstehen, daß, weil diese Maxime voraussetzt, der einzelne Mensch habe ein einzelnes Vaterland, ein anderer ein anderes, ihr ein empirisches Moment innewohnt, das sie zu einer allgemeingültigen Gesetzgebung untauglich macht. Dann als solche ausgesprochen, veranlaßt sie die Frage: welches Vaterland soll ich verteidigen? und darauf würde dann die Antwort lauten müssen: das allgemein menschliche, das schlechthin vernünftige Vaterland — und das gibt es nicht.

(Zu S. 280 Anm.) Nach den Nohlschen Veröffentlichungen der Jugendschriften Hegels hat die Angabe Hayms, daß Hegel sein „System der Sittlichkeit" erst in Jena ausgearbeitet habe, als zutreffend zu gelten. Doch hat Kuno Fischer darin völlig recht getan, daß er seiner Darstellung nicht die noch immer einer ernsthaft kritischen Veröffentlichung harrenden Manuskriptentwürfe Hegels zugrunde gelegt hat[1], sondern die veröffentlichten Ausführungen, nämlich seine Schrift über das Naturrecht.

(Zu S. 283.) Die Auffassung vom Staate und den in ihm auftretenden großen Individuen, die als „Monstruositäten" und „komische Züge" aufgefaßt werden, wie sie von Hegel hier vertreten wird, erweist sich noch als ganz abhängig von Schellings ästhetisierender Anschauung. Dasselbe ist mit der Gliederung des Staates in die drei Stände der Fall. Diese Gliederung wiederholt er in der Phänomenologie nicht mehr; „die ruhende Indifferenz der drei Stände gegeneinander entspricht nicht der Bedeutung, die Hegel später der Bewegung, dem dialektischen Übergange der Gegensätze beilegt. Hier hat er in einer ziemlich künstlichen Form den Widerspruch zu heben gesucht, daß in dem Staate der Sittlichkeit ein Stand der politisch indifferenten Privatleute bestehen soll, denen nur in dem formalen Rechte eine Anschauung der wahren Sittlichkeit und eine Beziehung mit ihr offensteht". (Georg Lasson, Einleitung zu Hegels Phänomenologie, S. LXXVI f.) In seiner Rechtsphilosophie hat Hegel dann durch die Einführung des Begriffs der „bürgerlichen Gesellschaft" den Weg gefunden, gleichzeitig den Unterschied der Stände und die Einheit des politischen Lebens vernünftig zu entwickeln. — Man kann auch sagen, daß in dieser Abhandlung Hegel gemäß seiner Verbindung mit Schelling noch wesentlich von Plato sich beeinflußt zeigt, während ihm später Aristoteles maßgebend wird.

(Zu S. 291.) Die Ausgabe der Phänomenologie, nach der Kuno Fischer zitiert, ist leider von allen, die es gibt, die schlechteste: die 2. Auflage des Abdruckes in den Werken. Die Zitate selbst sind in dieser Auflage sämtlich nach dem authentischen Texte nachgeprüft worden.

(Zu S. 357.) Es ist noch zu bemerken, daß Hegel in seiner Darstellung der mit der „Sittlichkeit" uneinigen Individualität ausdrücklich nur die Gestalten schildert, die bereits aus der Einheit mit dem sittlichen Leben wieder herausgetreten sind. So gleich das Individuum, das der Lust folgt, nachdem es das Gesetz der Sitte und des Daseins hinter sich geworfen hat.

(Zu S. 369.) Die Ausführungen über die gesetzgebende und gesetzprüfende

[1] 1893 ist ein Abdruck dieser Manuskripte von Georg Mollat erschienen.

Vernunft geben zum Teil mit den gleichen Wendungen die Vorwürfe wieder, die Hegel in seiner Abhandlung über das Naturrecht gegen Kants autonome Moral erhoben hat (siehe oben S. 278).

(Zu S. 410.) Hegel hat den Ausdruck „schöne Seele" zuerst in seiner Jugendschrift über den Geist des Christentums gebraucht, wo er Jesus als das Urbild einer schönen Seele auffaßt. Er schilderte den Typus in folgenden Worten: „Das Leben ist ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben; er hat es geflohen, aber nicht verletzt, und er mag sich nach ihm als einem abwesenden Freunde sehnen, aber es kann ihn nicht als einen Feind verfolgen und er ist auf keiner Seite verwundbar. Wie die schamhafte Pflanze zieht er sich bei jeder Berührung in sich, und ehe er das Leben sich zum Feinde macht, ehe er ein Schicksal gegen sich aufreizte, entflieht er dem Leben." (Nohl, S. 285f., vgl. S. 315, 326, Anm. Später hat Hegel als Beispiel für den Typus der „schönen Seele" Novalis namentlich bezeichnet. Er sagt (Über Solgers nachgelassene Schriften, Werke, 16. Bd., S. 500): „Was sich als die Individualität von Novalis zeigt, ist, daß das Bedürfnis des Denkens diese schöne Seele nur bis zur Sehnsucht getrieben und den abstrakten Verstand weder zu überwinden, noch auch ihm zu entsagen vermocht hat. Dieser ist dem edeln Jüngling vielmehr so ins Herz geschlagen, mit solcher Treue kann man sagen, daß die transzendente Sehnsucht, diese Schwindsucht des Geistes, sich durch die Leiblichkeit durchgeführt und dieser konsequent ihr Geschick bestimmt hat."

Auch ist noch zu bemerken, daß in einem undatierten Billett Hegels an Knebel, das zweifellos aus Hegels Jenaer Zeit stammt (Knebels literar. Nachlaß, II, 456), Hegel sich für ein ihm von Knebel geliehenes Buch „Bek. e. sch. S." bedankt: „es hat mir im ganzen einen sehr angenehmen Eindruck [gemacht]; das Interesse, da es nicht in der Verwickelung der Begebenheiten liegt, ist durch klare und oft tiefeindringende Reflexion gehoben; besonders aber fällt beim ersten Lesen der Kontrast zwischen der Zeit, worein die Geschichte gelegt wird, und der erstaunlichen Modernität der Ansichten und Manier sich auszudrücken, — sowie der letzteren und der Präzision des Bewußtseins — und einer selbst beschreibenden (Jungfrauschaft auf". Herrn Geheimrat Dr. Suphan verdanke ich die Notiz, daß mit diesem Buche vielleicht die 1805 anonym bei Unger in Berlin erschienenen „Bekenntnisse einer schönen Seele" (von Friederike Unger) gemeint seien. Die Charakteristik, die Hegel von dem Buche gibt, paßt auch nicht übel zu dieser Schrift; nur spielt sie ziemlich in Hegels Gegenwart, in den beiden Jahrzehnten vor und nach der französischen Revolution. Es muß deshalb die Möglichkeit offen bleiben, daß Hegel doch eine andere Schrift vor sich gehabt habe, — daß aber in der Jenaer Zeit die Gestalt der „schönen Seele" ihn lebhaft beschäftigt hat, ist auch durch dies Billett an Knebel erwiesen.

XIX. Anmerkungen zum zweiten Bande. (Zu S. 577 ff.) — L.

(Zu S. 613.) An Hegels Theorie von der generatio aequivoca ist es mit Händen zu greifen, wie der unreife Stand der empirischen Forschung ihn in der Einzelgestaltung seines Systems ungünstig hat beeinflussen müssen. Bei seinem Widerspruch gegen den Transformismus hätte es ihm am nächsten gelegen, eine generatio aequivoca überhaupt abzulehnen. Zu seiner Zeit aber kannte man die Genesis der Infusorien noch nicht, war mit dem Prozesse der Fermentation noch unbekannt und hielt darum allgemein die Protozoen für Hervorbringungen der Elemente. Hegel mußte tant bien que mal diesen Standpunkt der damaligen

Forschung in sein System aufnehmen und kam so dazu, zwischen einem „vorübergehenden und oberflächlichen Erscheinen punktueller Lebendigkeit auf der Grundlage von Land und Meer" und einer wahrhaft organischen Welt, innerhalb deren es nichts als die generatio univoca gibt, zu unterscheiden.

(Zu S. 656.) Über das Dämonium des Sokrates hat Hegel in der Phänomenologie gesprochen, wo er von dem Orakel redet: „Wie jener Weise des Altertums, was gut und schön sei, in seinem eigenen Denken suchte, dagegen den schlechten, zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sei, mit diesem oder jenem umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen, und dergleichen bedeutungslose Dinge, dem Dämon zu wissen überließ: ebenso holt das allgemeine Bewußtsein das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gärenden Erde". (Werke, S. 535f.) Vgl. auch Rechtsphilosophie, § 279; Religionsphil. II, S. 295; Gesch. der Phil. II, S. 95ff.

(Zu S. 869.) Die Philosophie der bildenden Kunst bei Hegel ist in ihren allgemeinen Gesichtspunkten von höchster Bedeutung. Wo aber das einzelne dem heutigen Leser befremdlich erscheinen möchte, da möge man bedenken, daß sich Hegel eben auf die damaligen Resultate der kunstgeschichtlichen Forschung angewiesen sah, die noch kaum aus den Kinderschuhen hinausgewachsen war.

(Zu S. 1012.) Hegels Kolleg über die Geschichte der Philosophie ist eine seiner glänzendsten Leistungen gewesen, und Kuno Fischer verdient warmen Dank, daß er das Außerordentliche dieser Arbeit so klar hervorgehoben hat. Um so schmerzlicher ist es zu bedauern, daß sie uns in einer so überaus mangelhaften Form ist überliefert worden. Michelet, ihr Herausgeber, hat es für angemessen gehalten, den Ton des Kathedervortrages, wie ihn die Zuhörer mit allen seinen Inkonzinnitäten ins Kollegheft eintragen, wobei oft genug irrige Abkürzungen und Konfusionen mit unterlaufen, in seiner Ausgabe beizubehalten, und hat dann (vgl. oben Anm. zu S. 203ff.) in der 2. Aufl. einen oberflächlichen und willkürlichen Glättungsprozeß vorgenommen. Er hat auch — wie es leider Marheineke in der Ausgabe der Religionsphilosophie ebenfalls getan hat, — vielfach Dubletten aus verschiedenen Jahrgängen des Kollegs nebeneinandergestellt, ohne bemerklich zu machen, daß es Dubletten seien. Wie manche Schnitzer im einzelnen, die jedenfalls mit Unrecht Hegel selber zugeschrieben werden und auf Rechnung der Kollegheftschreiber gesetzt werden müssen, Michelet hat stehen lassen, davon gibt ja K. Fischers Darstellung schon einen genügenden Eindruck. Es wäre sehr zu wünschen, daß eine korrekte und rationelle Neuausgabe dieser epochemachenden Hegelschen Arbeiten ermöglicht würde.

(Zu S. 1171f.) Die Herausgeber von Hegels Werken hatten eine Rezension des ersten Bandes von Jacobis Schriften, die in den Heidelberger Jahrbüchern 1813, Nr. 50, erschienen war, in der Gesamtausgabe der Werke Hegels abgedruckt (Bd. 16, S. 203—218). Der Aufsatz erweist sich aber durch die Chiffre IMO, mit der er unterzeichnet ist und die unter vielen, teilweise sehr bedeutenden Rezensionen jener Jahrgänge wiederkehrt, als eine Arbeit des Johann Friedrich (nicht E.) von Meyer, 1772—1849, bekannt unter dem Namen des „Bibel-Meyer", der seit 1807 Stadtgerichtsrat in Frankfurt a. M. war und in den Jahren 1811—1818 an den Heidelberger Jahrb. mitarbeitete. (Siehe über ihn Hamberger in der Allgem. Deutsch. Biogr., Bd. 21, S. 597ff.) Daß die Schüler Hegels seinen Aufsatz für eine Arbeit ihres Meisters halten konnten, spricht genügend für seine Tüchtigkeit. Übrigens trat Hegel mit ihm in eine Art verwandtschaftlicher Beziehung dadurch, daß Guido von Meyer, jenes Sohn, eine Schwester von Hegels Frau heiratete.

XX. Erster Nachtrag: Hegel in seinen Berliner Amtsverhältnissen. (Nach Max Lenz. — F.

Karl Rosenkranz hat über Hegels amtliche Tätigkeit in Berlin auf Grund der Dokumente, die ihm vorlagen, mancherlei Mitteilungen gemacht; so spricht er (Hegels Leben, S. 380) über Gutachten, die Hegel dem Unterrichtsministerium erstattet hat, unter denen sich auch zwei Schriftstücke philosophischen Inhalts — Beurteilungen der logischen Arbeiten von Esser und van Calker — befanden. Im Rahmen seines Buches mußte er jedoch vieles unerwähnt lassen, und von den Akten selber hat er fast nichts publiziert. So blieb hier über manche wichtige Punkte eine fühlbare Unsicherheit bestehen.

Es traf sich glücklich, daß noch unmittelbar vor Veröffentlichung der vorliegenden Auflage die authentische Ausfüllung dieser Lücke begann durch das Säkularwerk von Max Lenz: „Die Geschichte der Universität Berlin". Im Texte seines Werkes, dessen erste beide Abteilungen hier in Betracht kommen, schildert der Verfasser Hegels Wirksamkeit im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der Universität; in einem eigenen Urkundenbande bringt er die hauptsächlichsten Aktenstücke zum Abdruck. Herr Geheimrat Prof. Dr. Lenz hatte die große Güte, für die ich ihm auch an dieser Stelle aufrichtigen Dank ausspreche, die Benutzung seines Buches sowie seiner Abschriften — teils im Konzept, teils in den Korrekturbogen — für diesen Anhang zu ermöglichen. Im folgenden referiere ich kurz über die urkundlichen Mitteilungen, um die seine Darstellung die bisherige Kenntnis von Hegels Berliner Zeit bereichert hat.

1. Die Verhandlungen durch Schuckmann. (Zu S. 101.)

Die Vorgeschichte der Verhandlungen des Ministers v. Schuckmann über Hegels erste Berufung nach Berlin im Jahr 1816 hat Lenz in mehrfacher Hinsicht aufgehellt. Eine genaue Darlegung gewährt Einblick in die widerspruchsvolle Stellungnahme der Fakultäten zu den Vorschlägen für die Nachfolge Fichtes (I, 571—583). Der schließliche Gesamtbericht an das Ministerium rühmt — wohl nach Solgers Formulierung — an Hegel namentlich die bahnbrechende wissenschaftliche Bedeutung seiner Dialektik und seine Überwindung des leeren naturphilosophischen Formalismus. Durch das gegnerische Votum de Wettes (s. o. S. 1216) veranlaßt, hat der Minister sich in Erlangen nach der Beschaffenheit von Hegels Vortragsweise erkundigt. Niebuhr hat, wie aus seinem von Lenz veröffentlichten Briefe an Nicolovius hervorgeht, den Philosophen am 4. August in Nürnberg besucht, „ohne einen Auftrag zu haben und nur, um die Bekanntschaft des bedeutenden Mannes zu machen" (S. 579; s. o. S. 1217). Ein im Urkundenbande mitgeteiltes Schreiben Raumers an Schuckmann, vom 16. August 1816, spricht sich über Hegel im allgemeinen und seinen Vortrag im besonderen sehr günstig aus. In seiner Antwort an Schuckmann lehnt Hegel „die Aussicht zu dem ausgebreiteteren Standpunkt an der Universität in Berlin" mit Rücksicht auf die Heidelberger Berufung in würdiger Form ab (S. 582).

2. Die Berufung durch Altenstein.

Hegels Verhältnis zu Altenstein findet in der eindringenden Würdigung, die Lenz der Gesamtleistung dieses Ministers widmet, besondere Beleuchtung: hier ist nun auch die — bisher mit wenigen Ausnahmen vermißte — Korrespondenz beider Männer vollständig ans Licht gezogen (s. o. S. 130 u. S. 1215). Altenstein hatte den Philosophen 1816 in Heidelberg persönlich aufgesucht und den Eindruck mitgenommen, daß er einen Ruf nach Berlin annehmen würde. Am 26. Dezember

bietet er ihm, „ohne sich um Fakultät und Senat der Universität weiter zu kümmern", unter vorteilhaften Bedingungen den Lehrstuhl Fichtes an in einem bedeutungsvollen Schreiben, das auf ein Heidelberger Gespräch mit weitausschauenden Plänen Bezug nimmt (II, 1, S. 14f., und Urkundenband). Hegels Zusage erfolgt am 24. Januar 1818. Am 20. Februar verfaßt sodann Altenstein das Immediatgesuch an den König, mit einer von warmer Anerkennung getragenen Charakteristik des Philosophen und der Hoffnungen, die man auf ihn setzen dürfe: „Ein Mann von dem reinsten Charakter, von seltenen mannigfaltigen Kenntnissen, von Reife des Geistes und von philosophischem Scharfsinn .... Gleich weit entfernt von religiöser Schwärmerei und von Unglauben, hat er bei seiner philosophischen Tiefe doch auch schätzbare Ansichten in der allgemeinen Erziehungskunst und sogar praktische Kenntnisse in solcher." „Er verläßt eine sehr angenehme Lage in Heidelberg bloß aus Vorliebe für den Preußischen Staat und dessen wissenschaftliche Bestrebungen, wenn er den Ruf annimmt" (Urkundenband). Am 26. März erhält Hegel die Berufung, am 31. erklärt er definitiv die Annahme (S. 33).

3. Hegels Stellung zur Regierung.

Lenz schildert in zwei umfassenden Kapiteln zuerst die Jahre der Kämpfe, die die Universität unter der Herrschaft der Reaktion mit der Regierung zu führen hatte, sodann die Zeit „des Friedens und der Versöhnung", die nach Abmilderung der Gegensätze im Mai 1824 anbrach. In der Verkettung der Geschicke der Universität mit der gesamten politischen Zeitlage findet Lenz auch den Schlüssel für Hegels Verhältnis zur Regierung: „Niemand hat sich rascher als er dem neuen Geiste akkommodiert, weil er diesem mehr als jeder nach Herkunft und Anlage verwandt und, man darf sagen, durch seinen Lebensweg prädestiniert war, um in der Richtung zu wirken, in welche der öffentliche Geist in diesen Jahren hineingelenkt wurde" (II, 1, S. 185). Man ist an jenes bedeutsame Bekenntnis in Hegels Geschichtsphilosophie erinnert: nach vierzig Jahren unermeßlicher Verwirrung könne ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen (s. o. S. 810 und 1157).

Hegel hatte anfangs noch Fühlung mit den burschenschaftlichen Kreisen: seine beiden Repetenten Carové und Henning, auch Fr. Förster gehörten ihnen an. Dies machte ihn damals den Reaktionären verdächtig. Am 2. Mai 1819 nahm er mit Schleiermacher und de Wette am Pichelsberge an einem jener studentischen Feste teil, die den besonderen Argwohn der Demagogenverfolger erregten (Lenz, S. 53). Auch hat er sich noch an der Subskription für den verjagten de Wette mit der Summe von 25 Talern beteiligt (S. 95); demnach würde seine Äußerung über die Absetzung (vgl. oben S. 1217) keine Zustimmung zu der Maßregel als solcher bedeutet haben. Aber in den Zwistigkeiten, in welche die illiberalen Maßnahmen des Regierungsbevollmächtigten Staatsrats Schultz die Universität verwickelten, nahm er seit Anfang 1820 seine Stellung überwiegend auf Seite der Regierung. Auf einen Wink von Schultz zog er im Februar 1821 seine Zusage zu einem patriotischen studentischen Feste zurück, das Schultz „und seinen Hintermännern in den Ministerien der Polizei und des Königlichen Hauses" verdächtig war (S. 114). Als Altenstein mit Schultz tiefgehende Konflikte durchfocht, blieb Hegel mit beiden gleichzeitig in guter Freundschaft und nahm bei einem Kinde von Schultz eine Patenstelle an (S. 292).

4. Zu Hegels Lehrtätigkeit.

Bei dem Antrage auf Anstellung eines Repetenten stieß Hegel, sowohl Ende 1818 mit Carové als auch im folgenden Jahre mit Henning, auf eine Schwierig-

keit: der Staat erklärte in die Abhaltung von Vorlesungen im Universitätsgebäude nur willigen zu können, wenn die Repetenten sich vorher bei der philosophischen Fakultät habilitiert hätten (S. 58). Carové verzichtete infolgedessen auf sein Amt, während Henning der Forderung nachkam.

Die Hörerzahl der Vorlesungen Hegels stieg von 102 im ersten Semester auf 170 im Sommer 1819. Nach dem Aufhören des Interesses der burschenschaftlichen Kreise sank sie seit Herbst 1819, um sich erst seit Winter 1822 wieder zu heben; ihre Höchstzahl — 323 — erreichte sie im Sommer 1829 (S. 205).

In den Senat ist Hegel bereits 1822 gewählt worden; auch hier hat er die geschäftlichen Angelegenheiten der Universität mit voller Hingabe besorgt (S. 209). Als im September 1827 das Amt des Regierungsbevollmächtigten dauernd dem jedesmaligen Rektor neben dem Universitätsrichter übertragen wurde, fügte es sich, daß Hegel es als erster zu übernehmen hatte (S. 437).

Hegels Einkünfte hielten sich in sehr mäßigen Grenzen. Zu dem Gehalt von 2000 Talern kamen die Bezüge aus den Vorlesungen, in den letzten Semestern 600—800 Taler, dazu einige wenige außerordentliche Gratifikationen. Als die in Aussicht gestellte Gehaltserhöhung durch Eintritt in die Akademie sich nicht verwirklicht hatte, „dachte Hegel zu vornehm, um daraus Anlaß zu nehmen, in den Minister zu dringen". Nur als sich 1829 seine Krankheit meldete, wandte er sich an den Minister mit der Bitte um Urlaub und Unterstützung für eine Erholungskur, da sein Befinden im Verein mit den Anforderungen der Neubearbeitung seiner Logik ihm nur die Abhaltung einer Privatvorlesung gestatte (S. 400).

5. Konflikte innerhalb der Universität.

Zu einer Reihe von Vorfällen gibt Lenz auf Grund der Akten wichtige Ergänzungen. Vor allem läßt sich an der Hand seiner Nachweise jetzt der Fall Beneke vollständiger übersehen (S. 294 ff. Vgl. oben S. 156 ff. u. 1240). Hegel hatte im Sommer 1820, da Beneke bei der Promotion im Fache der Philosophie nur schwach bestand, zwar für die Zuerkennung des Grades und Zulassung der Dissertation votiert, aber mit der Einschränkung, daß die facultas legendi darin nicht enthalten sein solle. Hierüber hatte ihn Böckh als Dekan beruhigt, nachdem er sich durch eine Unterredung mit Beneke Gewißheit verschafft hatte. Gleichwohl kam dieser wenige Tage später um seine Habilitation ein und mußte nach den Statuten zugelassen werden.

Anfang 1822 forderte der Minister, anläßlich einer Bewerbung Benekes um eine Remuneration, das Urteil der Fakultät über ihn ein. Hegels Gutachten sprach sich ablehnend aus: von Benekes Vorlesungen wisse er nichts, seine Bücher aber seien „mittelmäßig, höchst mittelmäßig, wenn man ihnen eine glimpfliche Qualifikation geben will"; zur Erteilung des Doktorgrades habe er nur unter Ausschluß der Habilitation seine Stimme gegeben, denn zu philosophischen Vorlesungen habe er „ihn noch für unreif und unfähig gehalten". Diesem Gutachten schloß sich die Fakultät in ihrem Gutachten vom 24. Januar (nicht 21. Januar, wie S. 160 gedruckt ist) an. Daraufhin nahm Joh. Schulze in Benekes eingesandtes Buch Einsicht und entschied sich für das Verbot der Vorlesungen, das dann durch Schultz in der im Text angegebenen Weise verschärft wurde.

Über eine Beteiligung Hegels an dieser Entscheidung steht in den Akten nichts: „amtlich ist er jedenfalls nicht gefragt worden"; auch hat er erklärt, das verfehmte Buch nicht gelesen zu haben. Wohl aber rollte er, als der Minister die Fakultät wegen der Zulassung Benekes zur Rede stellte, die Vorgeschichte der Habilitation wieder auf und machte Böckh dafür verantwortlich. Doch wurde fest-

gestellt, daß Böckh korrekt verfahren und Hegel bei der Genehmigung selber zugegen gewesen sei. Auf seiner Ansicht, daß das Ministerium zur Entziehung der venia legendi berechtigt sei und von sich aus ein Buch ebensogut beurteilen könne wie die Fakultät, blieb Hegel im Gegensatze zu seinen Kollegen bestehen. Doch kam es am 30. März zu einem gemeinsamen Beschluß, der beim Minister Benekes Gesuch um Bekanntgabe der Anklagepunkte befürwortete. — Im Urkundenbuch (S. 476—484) hat Lenz das gesamte Aktenmaterial zum Fall Beneke übersichtlich zum Abdruck gebracht.

In der Affäre Fenner (s. oben S. 158) hat gerade Hegel einen täuschungslosen Blick bewiesen (Lenz, S. 300). Fenner hatte sich mittels einer Fälschung, die ihn als Doktor der Philosophie dokumentieren sollte, bei der philosophischen Fakultät einzuführen gesucht. Hegel als Dekan war es, der den Antrag auf Abweisung stellte und seine Auffassung gegenüber einer recht überflüssigen Intervention des jüngeren Fichte aufrecht erhielt. —

Auch über das von Böckh erwähnte Intermezzo, das der Privatdozent Hermann von Keyserlingk herbeiführte (s. o. S. 1220), gibt Lenz eine authentische Darlegung (S. 293 f.). In einer Eingabe um ein Extraordinariat, die Keyserlingk im Dezember 1824 an den Minister richtete, hatte er der Hegelschen Philosophie religionsgefährliche Tendenzen zugeschrieben. Als die Fakultät sich abfällig über ihn ausgesprochen hatte, erließ er am 1. Mai 1826 an sämtliche Studierende eine Einladung zu einem Disputatorium, um darin gegen den Hegelschen Pantheismus anzukämpfen. Auf Böckhs Antrag erhielt er für diese „Unziemlichkeit“ einen ernsten Verweis. Nach seinem Abgange hat Keyserlingk selbst diese Kämpfe 1839 geschildert in dem Buche „Denkwürdigkeiten eines Philosophen“, dessen Inhalt „am allerbesten die Ablehnung dieses «Philosophen» rechtfertigt“.

Einen theologischen Zwist in Sachen der Hegelschen Philosophie hatte seit dem Sommer 1827 Marheineke durchzukämpfen (S. 348 ff.). Eine von einem seiner Schüler gelöste Preisaufgabe hatte die Fakultät wegen der philosophischen Richtung des Verfassers verworfen, mit einer Begründung, die einen direkten Angriff gegen Hegels Lehre enthielt. Böckh äußerte Bedenken, als Festredner diese verletzenden Argumente zu verlesen, und der Rektor Lichtenstein stimmte ihm bei. Der Minister stellte sich auf Marheinekes Seite, aber die Differenz in der Fakultät wurde dadurch erst recht verschärft; sie kam von neuem zum Ausbruch, als der Minister im Frühjahr 1828 auf ein Separatvotum Marheinekes hin einen von der Fakultät zugelassenen Bewerber — Otto von Gerlach, Ludwigs und Leopolds Bruder — ablehnte und hierbei die Worte „der philosophische Teil der Theologie“ ausdrücklich betonte. Besonders gegen diesen Ausdruck protestierte die Fakultät: sie sehe es als heilige Verpflichtung an, „mit aller Kraft dem Supremat der Philosophie in ihrem Gebiete zu wehren“. Der Minister hielt an seiner gegenteiligen Ansicht ebenso entschieden fest, unter Hinweis auf Schleiermachers eigenen Grundriß für seine theologischen Vorlesungen. Marheineke war mit dieser definitiven Verfügung sehr zufrieden, seine Fakultätsgenossen desto weniger.

In der juristischen Fakultät war es die Person und Richtung von Gans, dem Schüler Hegels und Schützling Altensteins und Schulzes, die den Konflikt heraufbeschwor (S. 390 ff.). Seine beleidigenden Angriffe gegen Savigny veranlaßten diesen, sein eigenes Verbleiben von dem Ausschlusse seines Gegners abhängig zu machen; die Fakultät schloß sich ihm an. Das Ministerium wünschte trotzdem die Beförderung von Gans und setzte sie im Dezember 1828 durch, als eine Art Gegenkonzession gegen die Anstellung Hengstenbergs, die kurz vorher mit Hilfe des Kronprinzen erfolgt war. Savigny blieb seitdem den Fakultäts-

geschäften fern, auch nachdem Gans sich zu einem Entschuldigungsschreiben verstanden hatte (vgl. oben S. 1218). — Immerhin zählte jetzt Hegel, da auch in der medizinischen Fakultät der Physiolog Schultz-Schultzenstein sich zu ihm bekannte (S. 246), in allen Fakultäten ausgesprochene Anhänger. Andererseits blieben auch die Anzeichen, daß für seine Philosophie die Tage des Schutzes durch die Regierung gezählt seien, nicht aus, und namentlich in Hengstenberg erwuchs ihr deutlich ein zielbewußter Feind.

Erwähnung verdienen noch zwei einzelne Beweise wissenschaftlicher Gegensätzlichkeit. Gegen die Anstellung des Herbartianes Stiedenroth hat Hegel sich mit Erfolg ausgesprochen (S. 306). Leopold Ranke machte vom Anfang an gegen Hegel Front: er spricht im Oktober 1827 von „dem schädlichen Einfluß der sophistischen, in sich selbst nichtigen und nur durch den Bannspruch seltsamer Formeln wirksamen Philosophie, die unsere Universität regiert oder regieren will", und ermahnt seinen Freund Heinrich Ritter, den jüngeren Fachgenossen Hegels, sich durch den „bösen Nachbarn" zu eindringlicher Arbeit anspornen zu lassen (Lenz, S. 281; Rankes Werke, Bd. 53, S. 174). Übrigens ist der große Historiker bereits in den vierziger Jahren zu einer unbefangeneren Würdigung Hegels gelangt; in einer Erörterung über das Verhältnis von Geschichte und Philosophie spricht er den schwerwiegenden Satz: „Durch den Weg, welchen Niebuhr einschlug, und die Tendenz, welche Hegel vorschwebte, lasse sich allein zur Erfüllung des universalhistorischen Zweckes gelangen" (Weltgeschichte, Bd. 9, Abt. 2, S. XIII).

6. Freunde und Gegner nach Hegels Tod.

Die Situation an der Universität nach Hegels Tod ist von besonderem Interesse, weil die gegnerischen Strömungen, die bei seinen Lebzeiten sich mehr vereinzelt kundgaben, jetzt geschlossener hervorzutreten begannen, und zwar sogleich bei den langwierigen Verhandlungen über seine Nachfolge (S. 474ff.). Hegel selbst hatte seinen ältesten Schüler aus der Jenenser Zeit, den Bayreuther Rektor Georg Andreas Gabler (s. o. S. 154), als Nachfolger designiert und, wie aus einem Altenstein übergebenen Dankbriefe Gablers an seinen Lehrer hervorgeht, beim Minister schon im März 1828 die vorbereitenden Schritte für ihn getan. Unmittelbar nach Hegels Hinscheiden machte Gabler den Wunsch Hegels bei Henning geltend, der daraufhin erfolgreich mit dem Ministerium verhandelte. Aber vorläufig behielten andere Einflüsse die Oberhand. Auf Betreiben des Kronprinzen erhielt zunächst Steffens im Februar 1832 einen Ruf. Die Fakultät sprach sich für Heinrich Ritter aus; außerdem dachte man an die Gewinnung Schellings, für den wiederum der Kronprinz voller Begeisterung eintrat (vgl. dieses Werk, 7. Band, 3. Aufl., S. 235ff.). So konnte Altenstein seinen Kandidaten nicht ohne weiteres durchsetzen, zumal da sich auch die kirchlichen Gegner der Hegelschen Philosophie rührten. Nachdem der Gedanke an Schellings Berufung u. a. an der Gehaltsfrage gescheitert war, kamen Ende 1833 in der Fakultät die Meinungsverschiedenheiten bei dem erneuten Antrag auf Gablers Ernennung nochmals zu prinzipiellem Ausdruck; gleichzeitig machte die Partei der Evangelischen Kirchenzeitung einen letzten Vorstoß durch eine briefliche Vorstellung des Barons v. Kottwitz beim König, worin dieser beschworen wurde, „keinem Anhänger des Pantheismus und der Selbstvergötterung den philosophischen Lehrstuhl an der ersten Universität des Landes anzuvertrauen" (S. 482). In der Fakultät führte schließlich Böckh die Entscheidung für Gabler herbei, und die Beschuldigung der Religionsfeindlichkeit wußte Altenstein zweimal mit triftigen Gründen zurückzuweisen. So erfolgte

denn am 21. Februar 1831 die Berufung von Gabler, dessen „Wohlverhalten“ in kirchlichen und politischen Fragen außer Zweifel stand.

Eine weitere äußere Verstärkung erhielt die Phalanx der Berliner Hegelianer 1833 und 1834 durch die Habilitation einer Reihe von Dozenten; zu den im Text (S. 150ff.) genannten Schülern Hegels traten noch die Brüder Ferdinand und Agathon Benary, der eine als Extraordinarius für alttestamentliche Exegese, der andere als Privatdozent für vergleichende Sprachwissenschaft (S. 489f.). Ebenfalls 1833 kündigte sich das Aufkommen einer neuen philosophischen Gegenrichtung an, mit dem Eintritt Trendelenburgs in eine außerordentliche Professur (S. 486; s. o. S. 1223). Der politische Argwohn gegen den Hegelianismus aber erhielt um diese Zeit neue Nahrung durch die Bedenken, die Gans' Vorlesungen über neueste Geschichte hervorriefen (S. 495ff.).

XXI. Zweiter Nachtrag: Gablers Aufzeichnungen über Hegels Jenenser Zeit. —F.

Die Revision des im Anhange erstrebten Quellennachweises mußte auch zur Aufsuchung unbekannter Leistungen Hegels führen, deren ehemaliges Vorhandensein literarisch bezeugt war. Einen besonders wichtigen Beitrag zur Genesis des Systems schien folgende Notiz zu verheißen, die Karl Hegel 1887 im Briefwechsel seines Vaters (II, 281f.) veröffentlicht hat: „Gabler hörte ihn in Jena 1805 und 1806 über Mathematik, Geschichte der Philosophie, Philosophie der Natur und des Geistes (worüber interessante Aufzeichnungen von ihm vorhanden sind)“. Auf meinen Wunsch hatten 1903 die Hinterbliebenen Gablers und Karl Hegels dem Verbleib dieser Aufzeichnungen nachgeforscht, jedoch ohne Erfolg; auch später waren dieselben nicht zutage getreten (vgl. H. Nohl in der Vorrede zu Hegels „Theologischen Jugendschriften“, S. VI). Nunmehr ergab eine Anfrage an die Königl. Bibliothek in Berlin, daß das gesuchte Dokument nebst einer Reihe von Briefen Gablers (auch an Hegel) sich in ihrem Besitze befand. Durch die mich zu lebhaftem Dank verpflichtende Vermittlung des Leiters der Münchner Universitätsbibliothek, Herrn Oberbibliothekar Dr. Georg Wolff, wurden mir diese Papiere in zuvorkommender Weise zur Einsicht übersandt.

Der Wert des Resultats ist nun freilich der negative, daß die bisher zu erhoffende Bereicherung der Rekonstruktion von Hegels Jenenser Entwicklung, wie Karl Hegels Ausdrucksweise sie in Aussicht stellte, jetzt endgültig in Fortfall kommt: die Aufzeichnungen enthalten in der Hauptsache biographische Erinnerungen, nur beiläufig auch Bemerkungen über den Inhalt der Vorlesungen. Zudem hat Karl Hegel übersehen, daß das Wesentliche bereits von Rosenkranz in seine Biographie aufgenommen, ja — wie das Datum „1840“ bestätigt — offenbar für diese niedergeschrieben worden ist. Das Phantom der Bedeutung dieser Urkunde braucht somit die Hegelforschung nicht mehr zu beunruhigen. Für den heutigen Benutzer bleiben nur vereinzelte Hinweise übrig, die immerhin in Vergleichung mit den anderen Zeugnissen über jenen Zeitraum Beachtung verdienen. Aus eigenem Erleben berichtet Gabler über die damaligen anhaltenden Quellenstudien Hegels in der Geschichte der Philosophie und erzählt von dem Eindruck des unerhört Neuen, den seine „dialektische Fortführung von System zu System“ erregte. Ebenfalls als unmittelbare Eindrücke treten auf Hegels Betonung des Unterschiedes seiner Philosophie von derjenigen Schellings, die bei den Hörern zunächst Verwunderung hervorrief, sowie die Gründlichkeit von Hegels Beschäftigung mit Aristoteles und der Einfluß der hier gemachten spekulativen Entdeckungen auf die Gestaltung seiner

eigenen Philosophie (vgl. o. S. 1201 ff.), „wenn auch die Logik, welche uns Hegel nur im Grundrisse und im Anschlusse an die Phänomenologie gab, noch nicht mehr als den Keim und die einstweilige Grundlage seiner späteren ausführlichen Logik enthielt". Der Vortrag der (bereits fertigen) Phänomenologie bereitete den Hörern große Schwierigkeiten, „da die vorgeführten geschichtlichen Gestalten nur ihrem inneren Gedanken nach gegeben, nicht aber nach ihrem äußern geschichtlichen Dasein näher bezeichnet wurden". Ebenso wurden in der Realphilosophie nur die Hauptstufen in dialektisch fortschreitender Entwicklung angegeben; manches war hier anders gefaßt, als später in der Enzyklopädie: „In der Naturphilosophie z. B. war zuerst vom Verstande der Natur die Rede, den sie in ihren Einteilungen in Gattungen und Arten usw., überhaupt in einer äußeren Ordnung und Klassifikation zeige, dann erst von ihrer Vernunft, dem vernünftigen Begriffe und dessen Realisierung. Zu Raum und Zeit war das Dritte damals noch nicht der Ort und die Bewegung, sondern die Dauer, und so anderes mehr. Auf ähnliche Weise waren auch die Entwicklungsstufen des Geistes damals noch nicht in der späteren Bestimmtheit ausgearbeitet und geschieden." Von der mathematischen Vorlesung erwähnt der Referent: was ihm früher schwer vorgekommen, sei ihm jetzt „durch die begriffliche Behandlung" leicht geworden. Zu erwähnen bleibt noch, daß Hegel bei dem 1801 berufenen Nachfolger Loders, J. F. Ackermann, Physiologie gehört hat.

Im ganzen verhehlt Gabler nicht, daß den meisten Hörern die neue Philosophie vorläufig „ein großes wirres Chaos, in dem Alles noch erst sich ordnen und gestalten sollte", gewesen sei.

Die Briefe Gablers an Henning bestätigten durchweg die von Max Lenz gegebene Darstellung des Hergangs und der Motive seiner Berufung auf Hegels Katheder (s. o. S. 1251). Sogar das Manuskript einer einst an Hegel gesandten Tragödie (vgl. Hegels Briefe, II, 309) muß jetzt „zu einem Beweise seiner legitimen Gesinnungen dienen, da noch kein Dichter das Prinzip der Legitimität großartiger und mit mehr Pathos ausgesprochen hat". In einem andern Briefe heißt es über seine politische Haltung: „In der Tat, wenn Alles bei mir so vortrefflich stünde, als dieser Punkt, so wäre Alles sehr vortrefflich . . . man müßte denn etwa 30 Jahre rückwärts auf eine sehr vorübergehende und gar nicht laut gewordene Anwandlung von republikanischen Gedanken zurückgehen wollen, von der mich Hegel jedoch schon damals sehr gründlich, wie auch vom Rationalismus, geheilt hat. . . . Ginge aber die Sache so weit, daß man meinetwegen sogar in München Nachfrage hielte, so kann ich Ihnen im voraus melden, daß ich dort die Note I auch in dieser Beziehung habe."

XXII. Dritter Nachtrag: ein ungedrucktes philosophisches Gutachten Hegels. —F.

Auf S. 1247 sind zwei amtliche Gutachten erwähnt, die Hegel im Auftrage des Ministers abgegeben hat, und die in seinen Schriften nicht zum Abdruck gekommen sind. Der Umstand, daß sie sich nicht bei den auf Hegel bezüglichen Akten befanden, hat ihre Auffindung verzögert. Auf erneute Anfrage beim Kgl. preußischen Kultusministerium empfing ich die dankenswerte Auskunft, daß beide Gutachten vorhanden seien, und zwar in den Akten der Universität Bonn, an der die von Hegel beurteilten Dozenten tätig waren. Dank dem Entgegenkommen des Berliner Geheimen Staatsarchivs erhielt ich den Jahrgang 1823 dieser Akten, der das eine der Gutachtung enthält, zur Benutzung für den vorliegenden Anhang zugesandt. Es betrifft Wilhelm Esser, einen Schüler von Georg Hermes, der seit

1821 in Bonn habilitiert war. Sachlich reiht es sich den im 17. Bande der Werke Hegels gesammelten Rezensionen an; es ist ein weiteres Beispiel für die Art, in der Hegel zur philosophischen Tagesliteratur Stellung nahm, und überdies für den praktisch n Einfluß, den sein Urteil in solchen Fällen übte. Das Gleiche gilt von dem Gutachten über Friedrich von Calker, dessen Eintreffen an dieser Stelle leider nicht mehr abgewartet werden konnte. Einer näheren Erläuterung bedarf der Inhalt im übrigen nicht.

Berlin, d. 6. Juli 1823.

Euer Excellenz haben mir unter dem 26sten May l. J. den gnädigen Auftrag gemacht, mich über den wissenschaftlichen Werth der Schrift des Privatdozenten D. Esser in Bonn, betitelt: System der Logik, — welche anbey zurückfolgt, gutachtlich zu äußern.

Indem ich hiemit diesem gnädigen Auftrage zu entsprechen bemüht bin, kann ich zunächst bemerken, daß der Verfasser die Begutachtung seiner Arbeit sogleich durch den Standpunkt, den er genommen, und die Angabe desselben erleichtert hat. Er schließt nemlich § 9, S. 31 ff. die Logik von der Philosophie aus, nimmt an, daß sie keine philosophische Wissenschaft sey, und behandelt sie nach dem gewöhnlichen Standpunkte dieser Disziplin. In Rücksicht auf seine Bearbeitung macht dann der Verfasser den Unterschied S. XV zwischen dem Bekannten, was sich in jeder Logik finde, und zwischen dem, was er aus sich selbst zu entwickeln sich in der Notwendigkeit befunden habe, was er S. XIV näher auf zwey Drittel des Ganzen anschlägt.

In dieser Rücksicht aber habe ich anzugeben, daß ich bey der Durchsicht dieser Logik nicht habe finden können, daß sie über gewöhnlichen Inhalt der Lehrbücher dieser Wissenschaft hinausgeht, und nach meinem Urtheil beschränkt sich das, was der Verfasser als ihm eigenthümlich ansehen mag, auf die Art und Weise des Vortrags und die Erläuterung dieses Stoffes. Aus dieser Seite scheint bey dem Verfasser das Bedürfniß, überflüssigerweise jenen bekannten Inhalt abermal vorzutragen, — außer den sonstigen Veranlassungen, — näher erwachsen zu seyn, indem die lebhafte Deutlichkeit, die derselbe in ihm erlangt hat, den Schein gemachter neuer Entdeckungen für ihn erweckt haben mag. Denn die eigene Sucht sowohl als die äußere Anforderung, in einer besonders philosophischen Wissenschaft etwas Eigenes zu leisten, und die Meynung, daß nur ein solches einer Schrift aus diesem Kreise einen Werth gebe, kann für so allgemein und eingewurzelt angesehen werden, daß um dieser Forderung ein Genüge zu thun, unter anderen Wegen auch die Art der Amplification für ein Eigenes des Inhalts genommen werden mag.

In dieser Seite des Vortrags und Erläuterns zeigt der Verfasser einen gewissen gleichsam naiven Eifer der Verdeutlichung und Verständlichung, aber nach meinem Urtheile eine allzubedeutende Unreife in der Reflexion sowohl, als in der Bekanntschaft mit der Natur des Stoffes, wenn derselbe auch in keinem weiteren Sinn, als in dem gewöhnlichen genommen wird. Die Betrachtungen, zu denen sich der Verfasser verleiten läßt, erscheinen einerseits zu sehr aus einem, wenn man es so nennen kann, trivialen Menschenverstande geschöpft, und verwirren häufig schon an und für sich den bestimmten Gesichtspunkt, andererseits führen sie an die Grenzen, wo ein wenn auch nicht tief gehendes, doch philosophisches Denken eintreten müßte, um Verwirrungen, Schiefheiten und gehaltloses Reflectiren abzuhalten. Indem dann der gewöhnliche dritte Theil der Logik den Verfasser auf an sich höhere Gegenstände, den Begriff der Wissenschaft und damit verwandte Materien führt, wie er denn auch im Eingange seiner Schrift, sich unnützerweise verleiten ließ,

über philosophische Ideen sich auszulassen, so ist es hiebey vornemlich, daß der völlige Mangel des Verfassers an der Vorstellung ja selbst Ahndung von dem, was das spekulative Denken sey, unbefangen und mit Zuversichtlichkeit zum Vorschein kommt. Es möchte auch hieraus ersichtlich werden können, daß nicht einmal mehr eine Vorstellung von dem, was die Philosophie wolle und sey, — etwa auf dem bloßen Wege der Tradition an die gelehrte Menge komme, wenn dergleichen selbst nicht an solche, welche als Lehrer der Philosophie auf Universitäten zugelassen werden und als solche auftreten, gekommen zu seyn scheint. Daß so wenig gebildete Menschen auch mit Schriften vor das Publicum zu treten, ingleichen dieselbe Euer Excellenz zu präsentiren das Vertrauen haben, kann bey der Gewohnheit und dem Zustande unserer allen Einfällen und Meynungen preisgegebener Literatur, weniger auffallend seyn.

Indem ich hiemit die Punkte, welche sich für die Charakterisirung der gnädigst zur Begutachtung gegebenen Schrift, meiner Ansicht dargeboten haben, gehorsamst vorgelegt, habe ich die Ehre, in schuldigster Ehrfurcht zu verharren

Euer Excellenz unterthäniger

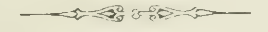
Hegel, Prof. p. o. an hies. Kön. Univers.

Die philosophische Fakultät in Bonn hatte sich ein Jahr vorher sehr anerkennend über Essers Leistungen ausgesprochen, Joh. Schulze freilich schon damals Bedenken geäußert, namentlich unter Hinweis auf die fehlende literarische Betätigung des jungen Dozenten. Jetzt beschied er das Gesuch Essers um Bestellung abschlägig. weil aus dem eingereichten Buche keineswegs seine Qualifikation hervorgehe, und nahm in der Begründung ausdrücklich auf das Urteil Hegels Bezug, „welches in dem vorliegenden Falle um so mehr für kompetent zu erachten sei, je größer und entscheidender die Verdienste seien, welche sich Hegel gerade um die wissenschaftliche Ausbildung und Bearbeitung der Logik erworben habe". Esser sei gelegentlich auf die Mängel seiner Schrift hinzuweisen und ihm gründlichere Studien besonders in der Geschichte der Philosophie anzuraten. So folgte Esser im Oktober 1823, nach abermaliger nachdrücklicher Empfehlung von seiten der Fakultät, einem Rufe nach Münster, wo er bis ans Ende seiner Lehrtätigkeit verblieb.

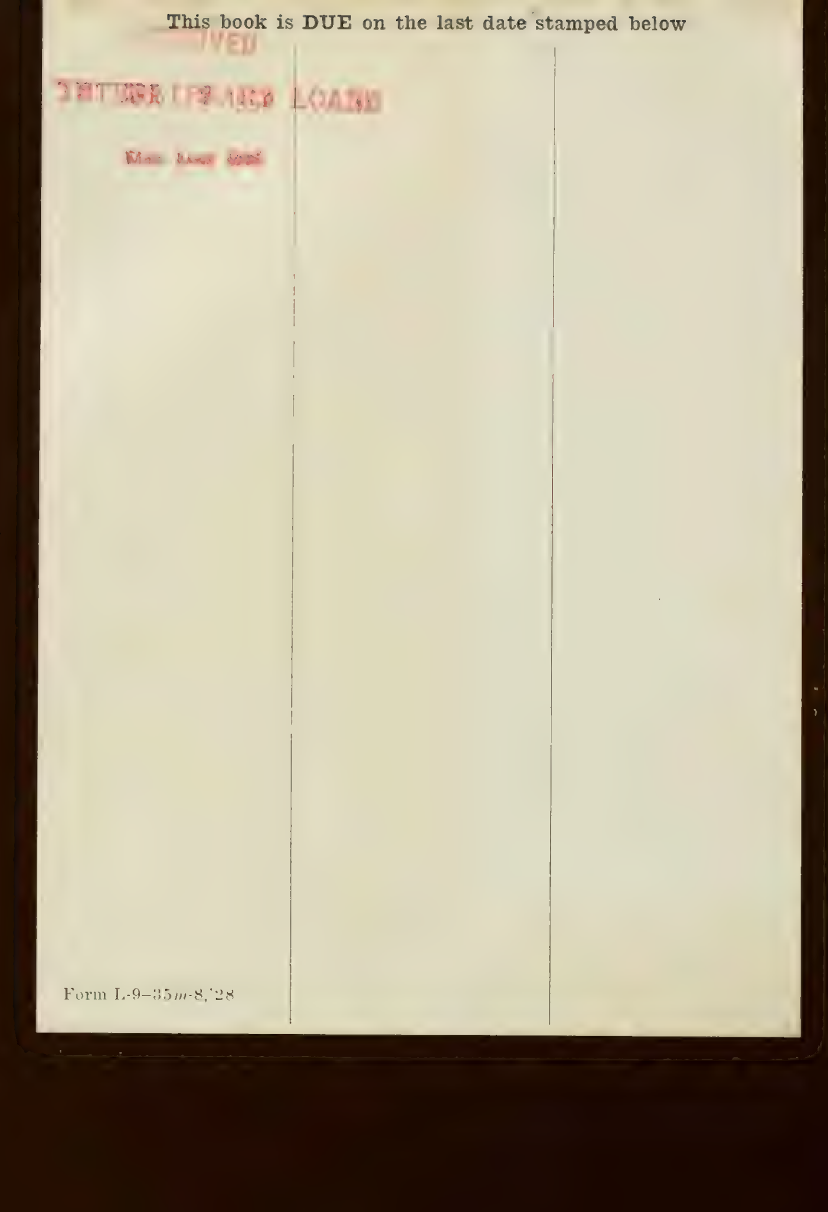
Namen- und Sachregister.

Berichtigung.

Auf Seite 1197 Zeile 18 ist statt Wilhelm Binder zu lesen Gustav Binder.



C. F. Wintersche Buchdruckerei.


This book is DUE on the last date stamped below

Form L-9-35m-8,'28

B793
F52 Fischer.
v.8 Geschichte
pt.2 der neuern
philosophie.

INTERLIBRARY LOANS
MAR 2 2 1958



B793
F52
v. 8
pt.2

UNIVERSITY of CALIFORNIA

